BIBLIOTECA DE GRANDES PENSADORES

Hegel

I

Estudio introductorio de

VOLKER RÜHLE



La obra de Hegel constituye un hito singular en el pensamiento occidental, puesto que aporta un novedoso enfoque sobre el devenir de las civilizaciones, las sociedades y sus producciones culturales. Autor del último gran sistema filosófico omniabarcador, Hegel presenta su idealismo como un medio capaz no sólo de dar cuenta racional de los acontecimientos pasados, sino de determinar qué es relevante y sustancial y qué no lo es en la infinita serie de los hechos. Porque concibe la realidad como un organismo de contrarios dialécticos, y como manifestación y desarrollo del «Espíritu absoluto», que alcanza su maduración y autoconocimiento a través de la historia y la cultura humanas. Este volumen contiene dos obras fundamentales en el sistema hegeliano: *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (análisis de las doctrinas de dos contemporáneos y pensadores afines en la línea del idealismo postkantiano) y *Fenomenología del espíritu*, que expone los conceptos hegelianos esenciales acerca de la objetivación del espíritu absoluto en la historia universal y, por tanto, la estructura lógica y racional de ésta.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel I

Biblioteca Grandes Pensadores Gredos - 24.1

ePub r1.2

Titivillus 29.04.2022

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2010
Traducción: María del Carmen Paredes Martín & Antonio Gómez Ramos
Retoque de ilustraciones: diego77

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1





Índice de contenido

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

I

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

DIFERENCIA ENTRE LOS SISTEMAS DE FILOSOFÍA DE FICHTE Y SCHELLING

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

VOLKER RÜHLE

Traducción del alemán de

JOAQUÍN CHAMORRO MIELKE

Las abreviaturas de las obras principales y de las citadas con mayor frecuencia son las siguientes:

Briefe	*Briefe von und an Hegel*, 5 vols. [ed. de J. Hoffmeister], Hamburgo, F. Meiner, 1969.
DFS	*Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (Unterschied der Philosophischen Systeme Fichtes und Schellings).*
FE	*Fenomenología del espíritu (Phänomenologie des Geistes).*
FW	FICHTE, J. G., *Sämmtliche Werke* [ed. de I. H. Fichte], Bonn, 1834-1846, reimpr. 1971.
GA	FICHTE, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [ed. de R. Lauth, E. Fuchs y H. Gliwitzky], Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 y sigs.
GW	*Gesammelte Werke* [ed. de H. Buchner y O. Pöggeler], edición histórico-crítica de la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, F. Meiner, 1968 y sigs.
LFD	*Líneas fundamentales de la filosofía del derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts).*
LFH	*Lecciones de filosofía de la historia (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte).*
S	*Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten* [ed. de J. Schulze], Berlín, 1832-1845, vol. II.
SW	SCHELLING, F. W. J., *Sämmtliche Werke* [ed. de K. F. A. Schelling], Stuttgart (J. G. Cotta) y Augsburgo, 1856 y 1857.
ThW	*Werke in zwanzig Bänden* [ed. de E. Mollenhauer y K. M. Michel], Frankfurt, Suhrkamp, 1971-1983.

G. W. F. HEGEL,
LA TRANSFORMACIÓN DE LA METAFÍSICA

La filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel constituyó el último gran intento de convertir en unidad sistemática todas las formas del saber de una época, así como la totalidad de los órdenes de la experiencia humana. En unos años en que las ciencias modernas comenzaban a diferenciarse y separarse de la filosofía, dicha aspiración enlazaba con la gran tradición de la metafísica occidental, cuya herencia Hegel quiso salvar para la modernidad.

A la vez, su dialéctica especulativa pretendía dar cuenta de las transformaciones provocadas por la Revolución francesa, acontecimiento crucial que sacudió a la Europa de comienzos del siglo XIX. Asimismo, el pensador de lo absoluto se propuso repensar el concepto de «experiencia» en el orden de las transformaciones históricas; a dicho concepto, Kant acababa de otorgarle un nuevo fundamento desde el supuesto de la radical finitud del conocimiento humano, y esto sería muy bien aprovechado por Hegel, cuya filosofía analizó la modernidad desde el punto de vista de dicho propósito. Hasta hoy, ninguna corriente señera ni de la época moderna y ni siquiera de la actual podrá entenderse al margen de este pensamiento, ya sea porque lo desarrolle, ya sea porque se le enfrente o porque asuma de forma implícita sus concepciones. Esto es válido tanto para las corrientes materialistas y marxistas como para el existencialismo que se inició con Kierkegaard; y también para la filosofía de Nietzsche, el pensamiento teológico del siglo XX, Heidegger, la hermenéutica, la fenomenología, la teoría crítica y los desarrollos del estructuralismo y del postestructuralismo. Hasta en la filosofía analítica anglosajona, decididamente antimetafísica,

emerge desde hace unos años una seria discusión de la idea hegeliana de que el lenguaje no se puede pensar con independencia de los procesos históricos y sociales de su evolución.

Después de todos los intentos de interpretar cada aspecto del pensamiento de Hegel, de superarlo, de «destruirlo», de «desconstruirlo» o de olvidarlo, las filosofías actuales vuelven a encontrarse, bajo las condiciones de la modernidad tardía, frente al problema de la relación entre las dos caras de la idea hegeliana de la verdad, que en las discusiones habían permanecido separadas: la de la radical historicidad de la verdad, que no puede apelar a ninguna instancia exterior que no sea ella misma, a su vez modificable, y la de su pretensión de ser comprehensiva, «sistemática», lo cual le permitiría entender sus distintas formaciones históricas y culturales como diferenciaciones de un contexto inmanente.

En una época en que la civilización científico-técnica de la última modernidad se ha «globalizado» y somete el conjunto de la variedad de experiencias culturales e históricas a su tendencia unificadora, y en la que los horizontes de experiencia y los mundos tradicionales se disuelven y el propio concepto de experiencia se ha escindido y fragmentado merced a la ciencia en inmensos campos especializados, la lectura de Hegel confronta nuestras vivencias, expectativas y hábitos de recepción con desafíos incalculables que son todo menos «cosa del pasado».

VIDA

La vida de Hegel estuvo profundamente ligada a la evolución de su pensamiento. Vista desde fuera transcurrió sin demasiadas tensiones, y los escasos testimonios biográficos que el propio Hegel dejó escritos, muy parcos en lo que se refiere a su persona, apenas permiten entrever las tensiones interiores que el filósofo exteriorizó no en comunicaciones personales, sino en su filosofía. Ésta se desarrolló, a diferencia de la de Friedrich Schelling, sin rupturas ni autocorrecciones decisivas, con la inagotable paciencia que requerían los continuos nuevos enfoques y un

sistema en incesante proceso de diferenciación. Karl Rosenkranz, discípulo y primer biógrafo de Hegel, dice en el «Prólogo» a su biografía del maestro:

> La mayor dificultad de mi trabajo radicaba en la peculiaridad del modo de pensar hegeliano, la de tener que desarrollarlo todo científicamente *en todos los respectos* y *en todos los pasos*. Su producción fue una tranquila procesión de su inteligencia, una continua actividad de su persona entera. Por eso su biografía carece del atractivo de los grandes contrastes y los impulsos pasionales, y sólo la significación intensiva del hombre que la protagoniza la preserva de la excesiva monotonía[1].

Así pues, la descripción de la vida de Hegel ha de orientarse ante todo hacia su pensamiento.

Primeros pasos

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart. Tras asistir al instituto de dicha ciudad, en 1788 se matriculó en la Universidad de Tubinga, al tiempo que era admitido en el Seminario de Tubinga, una institución ducal en la que convivían en comunidad estrictamente reglamentada estudiantes que cursaban la carrera de pastor protestante. Los estudios constaban de dos años de filosofía y tres de teología; Hegel los concluyó en 1790 y en 1793, respectivamente, y obtuvo el correspondiente diploma de *magister*. El hecho intelectualmente significativo de que Friedrich Hölderlin y Schelling estudiasen con Hegel en este seminario ha dado pie —debido a su posterior celebridad— a múltiples anécdotas que muchas veces rozan la leyenda. En realidad se dispone de muy pocos datos sobre sus estudios y sus relaciones, pero las cartas que intercambiaron posteriormente indican que compartían profundas inquietudes filosóficas que al parecer nacieron en aquella época. El Seminario de Tubinga, en concordancia con su finalidad, era una institución muy conservadora, por lo que las nuevas ideas kantianas llegaron allí pero apenas tuvieron una ulterior elaboración, ya que más bien se procedió a

adaptarlas a las necesidades de una formación teológica. Esta circunstancia tuvo que avivar el espíritu de resistencia y de solidaridad de los estudiantes, que, inspirados por las ideas de la Revolución francesa y las tendencias de la filosofía de la época, esperaban la instauración de cambios intelectuales y políticos.

En la primera carta que le dirigió, Hölderlin recordaba a Hegel que cuando terminaron sus estudios se despidieron «con la consigna “reino de Dios”»:

> Por muchas metamorfosis que pasemos, creo que siempre nos reconoceremos en este lema […]. Por eso estamos seguros de que nuestra amistad durará eternamente. Por lo demás, te echo muchos de menos. Tú has sido tantas veces mi genio tutelar… ¡Cuánto te debo[2]!

Y una carta de Schelling a Hegel, en la que se recuerdan antiguas reflexiones comunes, expresa sus intensos esfuerzos por dar continuidad a las ideas de Immanuel Kant frente a una filosofía académica que quería adueñarse de ellas para conformar una dogmática teológica:

> Kant ha dado los resultados; las premisas siguen faltando […]. ¡Tenemos que ir más lejos con la filosofía! Kant ha barrido con *todo*. Pero ¿cómo lo iban a notar? ¡Hay que triturarlo ante sus ojos y dárselo a palpar con sus manos! ¡Oh, los grandes kantianos que ahora hay por todas partes! Se han quedado en la letra y se santiguan de ver aún tanto en pie[3].

De la respuesta de Hegel se deduce que aún no acompañaba a Schelling en su énfasis revolucionario. Dice que se ha «vuelto a dedicar sobre todo al estudio de la filosofía kantiana» y reconoce que «los esfuerzos modernos por alcanzar profundidades cada vez mayores me son tan poco conocidos como los de Reinhold[4]».

En 1793, inmediatamente después de concluir sus estudios, Hegel trabajó como preceptor privado en una casa patricia de Berna: tal era el primer peldaño, entonces habitual, de los licenciados en filosofía y teología

que no deseaban ejercer la profesión de pastores y optaban por la de educadores en familias adineradas. Alejado de los cenáculos literarios de Alemania, su correspondencia de los años de Berna muestra que en esta ciudad, donde echaba en falta una biblioteca, aún no podía exhibir nada comparable al vertiginoso desarrollo intelectual de Hölderlin y de Schelling. Sólo a finales del año 1797 se le ofreció la posibilidad de dejar Berna y trasladarse a Frankfurt, donde Hölderlin, que también ejercía allí de preceptor privado, le había encontrado otro puesto. En agosto de 1796 envió a Hölderlin, que le mantenía al corriente de sus gestiones como mediador, el poema *Eleusis*, que también le dedicó:

> Se me presenta la escena del abrazo
> anhelado, fogoso; más tarde las preguntas, el interrogatorio
> más profundo, recíproco,
> tras cuanto en actitud, expresión y carácter
> el tiempo haya cambiado en el amigo… placer de la certeza
> de hallar más firme, más madura aún la lealtad de la vieja alianza,
> alianza sin sellos ni promesas,
> de vivir solamente por la libre verdad y nunca, nunca,
> en paz con el precepto que opiniones y afectos reglamenta[5].

La vida en Frankfurt

Aunque los testimonios sobre la vida de Hegel en Frankfurt y su amistad con Hölderlin son muy escasos, de los manuscritos de Hegel se deduce que este período fue muy importante para la evolución de su pensamiento. Junto con Hölderlin, Jacob Zwilling e Isaac von Sinclair participaba en las discusiones filosóficas de la denominada Alianza de Espíritus[6]. De los textos de esta época debe mencionarse ante todo el titulado «Primer programa de un sistema del idealismo alemán[7]», un célebre fragmento, redactado presumiblemente en 1796 o 1797 y conservado con la letra de Hegel, pero cuya autoría ha sido y sigue siendo discutida. En él se nombran, junto a Hegel, sobre todo a Schelling y a Hölderlin[8]. Únicamente puede considerarse seguro que el texto, en el que se aprecia la impronta intelectual de los tres autores, procede de una discusión en la que Hegel participó. Este

texto es importante sobre todo como documento que prueba la existencia de una inquietud intelectual y política que, en conexión con el giro copernicano de Kant y las ideas de la Revolución francesa, dio origen a una rápida sucesión de radicalizaciones de la filosofía kantiana que se proponían poner a contribución los resultados de Kant y su enfática idea de la libertad para una transformación de las relaciones sociales. A partir de la idea de «*de mí mismo* como un ser absolutamente libre» había que desarrollar un sistema de ideas con una definición completamente nueva de los conceptos tradicionales de la «naturaleza» como hecho objetivo, del «Estado» como conjunto de «engranajes mecánicos» del gobierno y de la «forma de sociedad» del feudalismo en extinción sobre la base de la idea de libertad individual. El fragmento, que culmina en la exigencia de una nueva «mitología de la razón», concluye con la remarcada expectativa de una nueva era en la que la razón se manifieste en todos los órdenes de la vida social y suprima las estructuras tradicionales de gobierno: «Sólo entonces podremos esperar *igual* desarrollo de *todas* las fuerzas del individuo, que es como decir de todos los individuos. Ninguna fuerza será ya reprimida. ¡Entonces reinará la libertad universal y la igualdad de los espíritus!».

En esta formulación resuenan los trabajos de Hegel en Berna, en los que oponía la mitología griega como religión vivida, la «iglesia invisible», a la «religión positiva» y al dominio de un edificio doctrinal dogmático y jerárquicamente organizado. Consecuentemente, Hegel concibió el problema de «acercarse a Dios», como dice en una carta a Schelling de agosto de 1795, no como aproximación a una meta objetivamente concebida, sino como reflexión y apertura del yo autorreferencial, que ha de descubrir a Dios en sí mismo y en su relación con el prójimo.

Los manuscritos filosóficos de Hegel pertenecientes a su período de Frankfurt testimonian, como ya hemos dicho, un intenso intercambio intelectual con Hölderlin, quien durante sus estudios en Jena ya había desarrollado una crítica de la filosofía de Johann Gottlieb Fichte, particularmente de su idea del «yo absoluto». Las reflexiones de Hölderlin y Hegel se concentran en la manera de superar las separaciones dualistas de Kant, que Fichte no eliminó, entre razón pura y naturaleza, y vida intelectual y vida histórica, en una unidad que tuviera en cuenta las

exigencias de la modernidad que alboreaba: la idea de esa unidad no podía quedar por detrás de la concepción de Kant y debía evitar una trascendencia dogmáticamente presupuesta, pero también el problema no resuelto de Kant, quien fundaba la unidad de la razón únicamente en la razón subjetiva, oponiéndola así directamente a la naturaleza. La nueva idea de unidad que Hegel, Hölderlin y Schelling enfáticamente invocaban con la fórmula panteísta *hen kai pan* (uno en todo y todo en uno) no debía pensarse como síntesis abstracta de la multiplicidad, pues entonces su universalidad vendría definida por «oposición» a la multiplicidad y dejaría de ser unidad. Tendría, por tanto, que ser —y esto es lo que expresa la fórmula— una unidad «absoluta», una unidad efectiva como inmanencia en la multiplicidad sin que ninguna oposición la determinase, y que conviniera indivisa a «cada una» de sus formas: cada forma individual —y aquí se anuncia una nueva idea del hombre generada por la Revolución francesa— sería expresión igualmente originaria y no parcial de esa unidad.

A la filosofía moral de Kant, que separa la esfera de la moralidad de la vida social de los individuos concretos, Hegel opone la figura de Cristo y el mandamiento de un «amor» universal, no excluyente, que «restituya» al hombre «su integridad». Y esto significa, ante todo, que le permita encontrar en el otro no los límites de su libertad individual, sino una ampliación de dicha libertad. Las ideas del «amor» y de la «vida» desarrolladas en la Alianza de Espíritus en el fondo aspiraban —como ya lo hacía la consigna de Tubinga «reino de Dios»— a derivar de la idea cristiana de Dios hecho hombre la consecuencia de una «inmanencia» radical de la idea de Dios: sólo así se podría defender el contenido de esta idea contra el dogmatismo de la teología tradicional y las implicaciones nihilistas de la filosofía kantiana, en la que Dios se volatiliza en un mero postulado «con fin práctico» al servicio de la fundación del sujeto autónomo[9]. Sobre este fondo, los conceptos de «amor» y «vida» formulan la unidad de diferentes sujetos o formas de vida de tal manera que dicha unidad está «en» ellos y no destruye su diferencia, sino que la deja existir: «[…] únicamente en el amor somos unos con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad[10]». A partir de esta idea, Hegel elabora el concepto de

una religión que, como religión «positiva», no sólo presupone dogmáticamente lo creído como dato sino que, como algo vivido, lo realiza en lo que es una religión fundadora de una comunidad libre[11].

El «Fragmento de sistema de 1800» —así denominado por su primer editor, Franz Rosenzweig— desarrolla esta temática y define el concepto de «vida» como una unidad que no puede en modo alguno separarse o abstraerse de la multiplicidad de sus formas individuales: la vida sólo es real en sus formas y en virtud de las diferencias entre ellas, es decir: multiplicándose —y estas formas a su vez sólo son reales en su diferenciación y en virtud de esta diferenciación. En este sentido «vida» puede entenderse como una «unión de unión y desunión» en la que ambas partes, unicidad y multiplicidad, tienen igual derecho[12]. A partir de esta idea, Hegel desarrolló aquí el concepto de «espíritu», que tan importante fue para su filosofía posterior: «Se puede llamar espíritu a la vida infinita en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que espíritu es la unidad viviente de lo múltiple[13]».

Una pequeña herencia recibida tras la muerte de su padre permitió a Hegel liberarse de la servidumbre de su trabajo de preceptor y vivir independiente durante algún tiempo. Pensaba trasladarse a Jena, donde Schelling enseñaba junto a Fichte y gracias a sus escritos había adquirido fama como filósofo. Pero Hegel deseaba antes, como dijo en una carta a Schelling, terminar «algunos trabajos y estudios ya empezados. Antes de que me atreva a lanzarme al torbellino de las letras en Jena, quiero fortalecerme con una estancia en un tercer lugar[14]».

Docencia en Jena, Nuremberg y Heidelberg

De hecho, Jena se había convertido en un centro de debates intelectuales. En la cercana Weimar, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling, Friedrich y August Wilhelm Schlegel, Friedrich Schiller y Johann Wolfgang Goethe eran sólo los nombres más conocidos de los que impulsaban el «torbellino literario» de la ciudad. Cuando Hegel llegó a Jena en 1800, la estrella de esta ciudad ya había empezado a declinar: poco antes Fichte

había perdido su cátedra bajo la acusación de ateísmo y también por acciones escandalosas de algunos estudiantes contra él, y se había ido a Berlín. Para obtener la autorización docente en la universidad, Hegel debía seguir el procedimiento de admisión, que consistía en una defensa de tesis propias y un trabajo de habilitación, para el que Hegel eligió un tema de ciencias naturales: la *Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum*, que trataba de la relación entre la matemática, la física y la filosofía en la explicación de los fenómenos de la naturaleza.

En los años de actividad docente que siguieron, Hegel desarrolló los fundamentos de su posterior sistema. Impartió cursos de filosofía, de lógica y de metafísica, de derecho natural, de enciclopedia de la filosofía y de filosofía de la naturaleza y del espíritu. A Hegel le interesaba, como subrayó en su curso de introducción, la filosofía como praxis viva: «Pues la verdadera función de la filosofía acaso no sea otra que aprender a vivir desde ella y con ella[15]». Su primer libro —*Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*— fue ya fruto de su intenso trabajo de preparación, pues después de redactarlo en pocos meses apareció antes de terminar el curso del año 1801. En esta obra Hegel se ponía de parte de Schelling, cuya filosofía de la naturaleza lo alejaba cada vez más de Fichte, pero dejaba bien claro su propio punto de vista frente al de Schelling. A ambos les interesaba no sólo fundar la verdad —la relación entre sujeto y objeto— en la subjetividad trascendental, sino también comprender el carácter histórico y natural de esta misma subjetividad. Mientras que para Schelling el conocimiento de la verdad se alcanza mediante la elevación extática del pensamiento subjetivo a un «punto de indiferencia», es decir, a una dimensión de la experiencia en la que la diferencia de sujeto y objeto se «anula», Hegel quería resituar los conceptos de sujeto y objeto y su relación en el horizonte de sus transformaciones históricas. Mientras que para Schelling la filosofía era ante todo una elevación esotérica que no podría «preparar a la plebe[16]», Hegel concebía esa elevación como una transformación racionalmente reproducible del pensamiento objetivo y de la «inteligencia humana común», la experiencia de la cual puede ser transmitida[17].

Para subrayar la importancia de una renovación filosófica, Hegel y Schelling editaron juntos una revista semestral, el *Kritisches Journal der Philosophie*. Después de fracasar en sus intentos de atraer a Fichte, los hermanos Schlegel, Friedrich Schleiermacher, Schiller y Goethe, ambos quedaron como únicos autores de la revista. Estaban tan de acuerdo en su intención de suscitar un debate fundamental sobre las bases dualistas de la filosofía contemporánea, que ni siquiera firmaron sus contribuciones con su nombre. Los artículos más importantes de Hegel son «Creer y saber», en el que discute el subjetivismo de Kant, Fichte y Carl Jacobi, y «Sobre los modos de tratar científicamente el derecho natural», que, contra la fundamentación del derecho en Kant y en Fichte a partir de una idea abstracta de la razón, recurre a la idea antigua de la civilidad para eliminar la separación entre razón y realidad empírica. Aquí se percibe ya la temática de su posterior *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*.

Al preceptor privado Hegel no le resultó fácil ponerse del lado del famoso Schelling. Frente al impulso retórico y al énfasis revolucionario de Schelling, Rosenkranz dice que:

> La manera sencilla de Hegel era como practicar una sangría. Su exposición era la de un hombre que, haciendo total abstracción de sí mismo, se concentra en el tema; naturalmente no prescindía de la expresión adecuada, pero sí de la abundancia retórica[18].

Las construcciones densas y complicadas del texto de *Diferencia entre los sistemas de filosofía* y su búsqueda de un lenguaje idóneo ilustran sobre las dificultades de su exposición, pero también sobre la pasión filosófica que la animaba. De ahí que sus lecciones y sus publicaciones fueran poco a poco atrayendo la atención de los estudiantes y del público en general. Hegel fue descrito en testimonios de la época como hombre comunicativo, y en los círculos intelectuales de Jena era un invitado bien recibido. Este interés por el filósofo se veía favorecido por el hecho de que, después de la polémica del ateísmo en torno a Fichte y la marcha de éste, Jena empezó a perder su importancia como centro de debates literarios y filosóficos. Muchos profesores emigraron a otras universidades, entre ellos, en el año 1803,

también Schelling, que fue nombrado profesor en Würzburg. En el verano de 1803 Schiller recomendó a Hegel —«una sólida cabeza filosófica» según él— a Guillermo de Humboldt, y el 9 de noviembre de este mismo año escribía a Goethe: «nuestro Dr. Hegel tendrá muchos oyentes que no quedarán defraudados con su exposición[19]». Los intereses científicos de Hegel lo pusieron en contacto con Goethe, con quien realizó experimentos de filosofía natural. El 30 de enero de 1804 Hegel fue nombrado asesor de la Sociedad Mineralógica Ducal, y más tarde en el mismo año, miembro de la Sociedad Naturalista de Westfalia. Pero a pesar del afianzamiento de su posición intelectual, su situación institucional no era satisfactoria. En febrero de 1805 fue nombrado profesor extraordinario, pero este puesto tampoco tenía nada de fijo, por lo que hubo que seguir viviendo del dinero de los oyentes de sus lecciones.

Sus esfuerzos por acceder a un puesto de profesor ordinario en una universidad se interrumpieron de repente el 13 de octubre de 1806, cuando las tropas napoleónicas ocuparon Jena. Hegel consiguió a duras penas salvar sus papeles de los saqueos y enviar a la imprenta los últimos pliegos de la *Fenomenología del espíritu*, cuya redacción había concluido, como más tarde diría a Schelling, «la noche anterior a la batalla de Jena[20]». La ya difícil situación en que la ocupación francesa y la interrupción de su actividad docente le habían puesto se complicó aún más con el nacimiento de un hijo fruto de su relación con Charlotte Burckhardt, «una mujer casada y abandonada del servicio del conde[21]». El hijo recibió el apellido de su madre y pronto ingresó en un internado, aunque Hegel se preocupó de su formación, y ya en 1817, después de ser nombrado profesor ordinario en Heidelberg, el hijo ilegítimo fue acogido en su familia. En esta difícil situación, sin ingresos ni expectativas de admisión en una universidad, su amigo Friedrich Niethammer le ofreció la dirección del Diario de Bamberg, que Hegel aceptó obligado por la necesidad. Este trabajo le proporcionó ingresos fijos y le dejó tiempo para su trabajo científico, pero tener que ocuparse del periódico le parecía una servidumbre. La tarea de «escribir en un periódico —observa— ha apagado más que reforzado» su «inclinación a la política[22]». El que «durante tantos años había anidado libremente en los roquedales junto al águila y se había acostumbrado a respirar el aire puro de

la montaña», escribe a Niethammer, ahora debe «alimentarse de los cadáveres de ideas muertas u otras (modernas) nacidas muertas y vegetar en el ambiente plomizo del vacuo parloteo[23]».

Después de publicar la *Fenomenología del espíritu* se hizo patente el creciente distanciamiento entre Hegel y Schelling. En el «Prólogo» a esta obra Hegel había polemizado fuertemente contra los intentos contemporáneos de entender lo absoluto «como un terreno esotérico» y de acceder a él a través «del sentimiento y de la intuición», en vez de desarrollarlo conceptualmente y hacerlo transparente[24]. El 1 de mayo de 1807 Hegel había enviado un ejemplar a Schelling y, en carta adjunta, recalcaba que esa polémica, en la que recurría a fórmulas del propio Schelling, iba dirigida contra discípulos y admiradores suyos, no contra él mismo. Pero Schelling se veía directamente aludido en esa polémica. El 2 de noviembre de 1807 respondió a Hegel con una fría carta en la que reconocía que su lectura aún no había pasado del «Prólogo», aunque mencionaba las diferencias existentes entre ellos, que sintetizaba en esta frase: «por eso confieso que hasta ahora no he comprendido el sentido en el que opones el *concepto* a la intuición[25]». Esto marcó ya el punto en el que los caminos de Schelling y Hegel se separarían definitivamente. Aunque no se produjo una ruptura entre ellos, filosóficamente no tenían ya nada que decirse. En 1912 Hegel escribió a su amigo Niethammer acerca de un breve encuentro con Schelling: «Schelling me ha visitado, y ha estado amigable; no hemos tocado *philosophica*[26]».

Hegel hizo continuos esfuerzos por evadirse del trabajo en las «galeras del periódico[27]», labor adicionalmente dificultada por la censura política. En mayo de 1808 aceptó una nueva oferta de Niethammer —que entre tanto había sido promovido a consejero de la dirección oficial de escuelas e iglesias—, y en noviembre fue nombrado director del instituto de Nuremberg, donde además debía enseñar rudimentos de filosofía. Con este nombramiento aún no había alcanzado su meta de vivir enteramente del trabajo científico, pero había avanzado algunos pasos hacia ella: «Cada día estoy más convencido —escribe a Niethammer— de que el trabajo científico aporta más cosas al mundo que el práctico; cuando el reino de las ideas experimenta una revolución, no soporta la realidad[28]».

Los materiales que documentan la actividad docente de Hegel demuestran que el filósofo trabaja intensamente en la elaboración de su propio sistema filosófico, pero sus escritos propedéuticos acusan también un notable esfuerzo pedagógico, al que ya estaba acostumbrado desde su trabajo anterior como preceptor privado. Un antiguo alumno recordó en tono laudatorio las clases de Hegel, el trato con sus alumnos y su «educación libre»: «la obra de Hegel como director en Nuremberg fue extraordinariamente beneficiosa[29]». Pero Hegel no se contentaba con enseñar filosofía:

> En cuanto a la exposición de la filosofía en el instituto —escribió en un dictamen—, lo primero y principal es la forma *abstracta*. A la juventud hay que apartarla primero del ver y oír; debe desprenderse de las representaciones concretas, abandonarlas en la noche interior del alma, y ceñirse a este terreno, retener definiciones y aprender a distinguirlas.

Sólo después de haber quedado eliminados todos los prejuicios del sano sentido común se puede pasar a un pensamiento «dialéctico» que trabaja con la conexión de oposiciones para desde ahí llegar finalmente a lo «especulativo», es decir, a la intelección en el nuevo contexto de todas las oposiciones[30].

En septiembre de 1811, a la edad de cuarenta y un años, Hegel contrajo matrimonio con Marie von Tucher, veinte años más joven que él. Fruto de este matrimonio —tras la muerte al poco de nacer de una primera hija— fueron dos hijos varones: Karl Friedrich y Thomas Immanuel Christian. «Puedo decir que he alcanzado —descontadas algunas modificaciones convenientes para mí— mi meta terrena, pues con mi ocupación y una mujer cariñosa se puede ya vivir en paz en este mundo», escribió a Niethammer[31].

Pero Hegel sólo estaba en paz con sus ambiciones privadas, no con sus anhelos filosóficos. Las mencionadas «modificaciones convenientes» se refieren a la posibilidad de una cátedra en la universidad, la cual le permitiría vivir conforme a sus inclinaciones filosóficas. Inclinaciones cuyos frutos se revelaron cuando en 1812 y 1813 aparecieron los primeros

tomos de su *Ciencia de la lógica*, a los que en 1816 siguió un tercero. Esta obra, cuya publicación Hegel había anunciado por vez primera ya en 1802 y en la que desde entonces no había dejado de trabajar, se puede considerar la obra filosófica capital de Hegel, y en ella aspira nada menos que a la fundamentación de una metafísica adecuada a la modernidad que por un lado tenga en cuenta el giro kantiano, según el cual el pensamiento ya no dispone de ninguna instancia trascendente para su fundamentación, y por otro refleje la génesis histórica de la concepción de Kant y añada a ésta una nueva lectura de la metafísica clásica. Si, según Kant, todo ser está dado sólo en el horizonte del pensamiento subjetivo, entonces hay que comprender también este pensamiento como algo surgido históricamente y, por ende, cambiante. Todo cuanto pensemos y todo cuanto salga a nuestro encuentro como ser se halla —como explica Hegel en el «Prefacio»— mediado por el lenguaje. Nuestros conceptos no sólo son instrumentos con los que hacemos referencia a una realidad dada, sino que además son las condiciones creadoras para que nos sea dada alguna realidad: ellos «producen» realidad en un doble sentido.

Ya Kant había concebido la lógica trascendental no como ciencia abstracta frente al ser, sino como lógica de la constitución del ser objetivo mediante las formas de nuestros conceptos. Ahora Hegel pensaba además estas formas conceptuales no como formas atemporales sino como maneras históricamente gestadas y cambiantes de producir y experimentar realidad. Por eso, lo que Hegel llama «concepto» no se puede reducir, al igual que el lenguaje humano, a un yo como su origen. Pues el «yo» y su «pensamiento» no son datos atemporales, sino que a su vez suponen ya conceptos concretos e históricamente mudables. De ese modo, el «concepto» y la lógica de sus transformaciones son para Hegel el elemento en el que se diferencian y transforman en la historia las distintas representaciones y constelaciones del yo y del mundo. Cualquiera que sea el modo de definir la realidad y de distinguirla de nuestro pensamiento, tal distinción implica siempre una lógica, y esta lógica es resultado de formas de pensar históricamente gestadas que, como dice Hegel, «atraviesan todas nuestras representaciones» y actúan en ellas. La tarea que Hegel se propone llevar a

cabo en la *Ciencia de la lógica* consiste, pues, en «hacer consciente esa naturaleza *lógica* que anima al espíritu, que penetra y obra en él[32]».

La reconstrucción que Hegel hace de la lógica creadora determinante de las distinciones entre pensar y ser en la historia del espíritu se inicia en el tomo primero, dedicado a la «Lógica del ser», con las determinaciones del pensamiento que condicionan nuestras representaciones del ser como algo dado: las categorías de la metafísica tradicional. El tomo segundo, que trata de la «Lógica de la reflexión», desarrolla a partir de ahí las categorías de la reflexión, en las que el ser se presenta conforme al giro trascendental de Kant en el horizonte de los conceptos humanos. Y en el tomo tercero, que expone la «Lógica del concepto», Hegel, como consecuencia de las consideraciones precedentes, desarrolla los conceptos de una «lógica especulativa», es decir, de una lógica que nos permite determinar la relación, constitutiva de «una y otra», entre las diferenciaciones del pensar y del ser. Esta lógica de las relaciones mudables entre pensar y ser sustituye para Hegel a la metafísica clásica, que había reducido dichas relaciones a un principio trascendente. La verdad debe ahora aparecer como una lógica inmanente de las diferencias presupuestas o dadas que las «supera» y las hace objeto de un nuevo pensamiento.

Las dificultades de tan ambiciosa empresa son obvias, y Hegel, que hasta su muerte sometió su lógica a continuas reelaboraciones, era consciente de ellas. Pide al lector, como escribe Hegel en el «Prefacio», una «renuncia a sus propias reflexiones y ocurrencias», es decir, la capacidad para cuestionar sin reservas —o permitir que el texto los cuestione— los presupuestos y los prejuicios que siempre actúan en nuestro pensamiento[33]. El texto impone esta exigencia incluso al propio modo de exposición de Hegel, algo que él ilustra recordando la leyenda que dice que «Platón rehízo siete veces sus libros sobre la República». Recordar esto, prosigue, «debería hacer sentir más fuerte el deseo de disponer de tiempo libre para volver a elaborar setenta y siete veces un trabajo que, por pertenecer al mundo moderno, tiene delante de sí un principio más profundo, un objeto más difícil y un material más amplio que trabajar[34]».

Durante este tiempo, Hegel nunca perdió de vista la última de sus metas terrenas: «liberarme de nuestro amodorrado sistema escolar y docente[35]» y

tener tiempo libre para poder dedicarse íntegramente a su trabajo filosófico como profesor universitario[36]. En agosto de 1816, diez años después de abandonar Jena, sus esfuerzos por ocupar un puesto en la universidad se vieron finalmente coronados por el éxito, ya que fue nombrado profesor ordinario en Heidelberg. A pesar de las numerosas quejas sobre la dificultad —cuando no ininteligibilidad— de su exposición, Hegel aglutinó en torno a su figura un círculo creciente de alumnos a la par que consolidaba la fama filosófica que había adquirido con la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. Por vez primera intentó y logró reunir sus múltiples intereses e investigaciones filosóficas en un todo sistemático, y en 1817 dio a la estampa la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, un compendio para los oyentes de sus lecciones, de la que en 1827 y en 1830 salieron otras ediciones revisadas. El título *Enciclopedia* alude, según explica Hegel, «por una parte a la extensión de un todo y, por otra, a la intención de reservar lo particular para la exposición oral[37]». Las formulaciones del libro, condensadas en forma de tesis, están concebidas como un armazón sistemático suplementario para sus clases, en las que Hegel comunica sus ideas en libre exposición. Ya en el Prólogo a la primera edición dejó bien clara su pretensión de establecer un nuevo comienzo de la filosofía: polemizaba contra la «escasa profundidad» y la «carencia de ideas» de la filosofía de su tiempo, que, por un lado, se instalaba en los resultados de la filosofía kantiana y, por otro, no salía del escepticismo en lo tocante a los problemas metafísicos. La filosofía de Hegel no es «sistemática» en el sentido de que presuponga un esquema conceptual al que aplicar sus contenidos, sino en el sentido de que busca relaciones constitutivas en cada uno de sus contenidos: como en una obra de arte, el todo adquiere su forma primariamente en la configuración de las particularidades —pero las particularidades no son contenidos arbitrariamente recogidos, sino configuraciones de un todo que se realiza en ellas.

En la Universidad de Berlín

Después de haberse esforzado en vano durante diez años por obtener un puesto de profesor universitario, a los dos años de su traslado a Heidelberg lo llamaron de la Universidad de Berlín. A finales de diciembre de 1817 el ministro prusiano «de Asuntos religiosos y educativos e Instituciones Médicas», barón de Altenstein, envió una carta a Hegel que prueba hasta qué punto había crecido su notoriedad:

> Tras mi aceptación de la dirección superior de educación pública, uno de los asuntos más importantes ha sido el de dotar de una manera digna la cátedra que quedó vacante tras la muerte del profesor Fichte. Por ello le invito por la presente carta a ocupar el puesto de catedrático ordinario de la Facultad de Filosofía en la Universidad Real de Berlín […]. No ignoro las obligaciones que pueda dejar incumplidas en Heidelberg, pero usted tiene obligaciones aún mayores con la ciencia, para la que aquí se le abre a usted un campo de actividad más extenso e importante**[38]**.

Este campo de actividad en la Universidad de Berlín se caracterizaba por las profundas tensiones que había entre las tendencias reformista y restauradora existentes en Prusia. Los reinos de Prusia y de Austria, que se habían unido con Rusia en una Santa Alianza, oponían resistencia con medidas represivas a las tendencias continuamente avivadas a la fundación de un Estado nacional alemán. Y la naciente conciencia nacional, que se extendía sobre todo entre las hermandades estudiantiles, iba acompañada de agresiones antisemitas y de quemas de libros. En esta situación políticamente tan tensa Hegel —que en su lección inaugural de Berlín había dicho que después de las guerras napoleónicas se iniciaba una época más tranquila en la que «el Estado vería prosperar independiente, junto al regimiento del mundo real, el reino libre del pensamiento»— escribe a su amigo de Heidelberg, el filólogo Friedrich Creuzer, el 30 de octubre de 1819:

> Voy a cumplir cincuenta años, treinta de los cuales los he vivido en estos tiempos de permanente inquietud, de temor y de esperanza, y

> espero que el temor y la esperanza pierdan un día su razón de ser. Pero debo admitir que la situación persiste, y en los momentos de incertidumbre se diría que se agrava cada vez más[39].

Bajo la protección del ministro Altenstein, de orientación reformista, el grado de notoriedad que Hegel adquirió gracias a su actividad docente no dejó de aumentar, y llegó un momento en que marcó un hito que rebasaba la vida intelectual de Berlín. Se recomendaba de manera especial, no sólo a estudiantes y a docentes en ciernes, sino incluso a los funcionarios prusianos, haber asistido a sus lecciones:

> Quien lo escuchaba podía darse tono. Hombres de todos los estamentos asistían a sus lecciones. Estudiantes de todas las regiones de Alemania y de todas las naciones europeas, particularmente Polonia; pero también griegos y escandinavos se sentaban a sus pies y escuchaban sus mágicas palabras, que él pronunciaba, no sin esfuerzo, mientras revolvía papeles sobre su púlpito, tosía, aspiraba rapé y repetía términos. La profundidad del contenido penetraba en los espíritus y encendía en ellos el más puro entusiasmo.

Hasta aquí su primer biógrafo y discípulo Karl Rosenkranz[40]. El propio Hegel escribía en la citada carta a Creuzer: «Lo que respecta a mi persona y mi vida, he encontrado aquí gran receptividad e interés por la filosofía entre la juventud; aquí uno tiene hasta oyentes comandantes, coroneles y consejeros».

A pesar de la «exposición interrumpida por las toses, los carraspeos y las hojas de diversos manuscritos, y de la tendencia a hablar más para sí mismo que para los oyentes[41]», que los contemporáneos de Hegel no dejaban de lamentar, en torno al filósofo se formó un grupo creciente de discípulos que empleaban la compleja y difícil terminología de su filosofía casi como un lenguaje secreto: «Lo que decía y la manera de decirlo eran salidas dignas de aplauso e imitación. No faltaban quienes se esforzaban por copiarlo en los gestos y en la forma de hablar[42]». Hegel utilizó sus contactos con el Ministerio para procurar a sus discípulos plazas docentes y

otros puestos e institucionalizar su escuela. De sus discípulos cabe nombrar —junto a las que más tarde serían figuras destacadas de la escuela hegeliana, como Eduard Gans, Johann Eduard Erdmann, Hermann F. W. Hinrichs, Heinrich Gustav Hotho o Carl Ludwig Michelet— sobre todo a los filósofos Ludwig Feuerbach y David Friedrich Strauss y al historiador Johann Gustav Droysen, que más tarde se mostrarían críticos con Hegel y cuyas obras les darían celebridad.

De su discípulo Gustav Hotho nos ha quedado una descripción muy gráfica de Hegel, en la que, entre otras cosas, se lee:

> Nunca olvidaré la primera impresión que me causó su rostro. Pálido y lánguido, todos sus rasgos se estiraban hacia abajo como extinguiéndose, no había huella de ninguna pasión perturbadora, pero en ellos se reflejaba todo un pasado de callado trabajo, cumplido día y noche, del pensamiento; el tormento de la duda y la agitación de las borrascas nunca apaciguadas del pensamiento no parecían haber hecho mella en su incansable pensar, buscar y encontrar durante cuarenta años; sólo el afán incesante de dar al temprano germen de la verdad felizmente hallada un desarrollo cada vez más rico y profundo, más riguroso e incontestable, había fruncido la frente, las mejillas y la boca […]. Cuando pocos días después volví a verlo en su cátedra, al principio no pude adaptarme ni a la exposición exterior ni a la sucesión interior de sus ideas. Tenso, melancólico, con la cabeza inclinada y replegado en sí mismo, hojeaba y buscaba siempre algo, sin dejar de hablar, en los largos cuadernos en folio hacia delante y hacia atrás, arriba y abajo; el carraspeo y la tos continuos impedían la fluidez de las palabras, cada frase quedaba aislada, y la pronunciaba con esfuerzo, desmembrada y desordenada; cada palabra, cada sílaba salía como a disgusto para luego recibir de la voz metálica de marcado acento suabo, como si ella sola fuese la más importante, un extraño y concienzudo énfasis. Sin embargo, toda esta manera de expresarse imponía un respeto tan profundo, infundía tal sensación de dignidad y la ingenuidad la revestía de tan profunda seriedad, que, con todo mi malestar, y aunque poco había podido entender de lo se me decía, quedaba irremisiblemente cautivado. Pero cuando al poco tiempo me habitué, gracias a la

> constancia y al interés, a esta cara externa de la exposición, sus ventajas internas me resultaban cada vez más claras, y con todos aquellos defectos se entretejían en un todo que llevaba en sí mismo la medida de su perfección […]. Igual que los antiguos profetas, que cuanto más duramente peleaban con el lenguaje, tanto más sólido era lo que en ellos iba abriéndose camino en pugna a medias victoriosa y a medias perdida, así luchaba y vencía también él en lento y esforzado avance[43].

Tampoco los lectores de sus escritos se encontraban con un edificio intelectual terminado, sino con una esforzada lucha por la palabra y con los dolores de parto de un proceso creador cuyas formulaciones, más que tenerlas a mano, debía Hegel arrancarlas a los problemas tratados. Con paciencia inagotable trabajaba continuamente en la construcción y la diferenciación de su sistema especulativo. Hegel hacía valer la idea de una filosofía que no se deja reducir a la voluntad constructiva de un autor y a ningún presupuesto no mediado, una filosofía en la que cada momento viene mediado por todos los demás y expresa a su manera el todo. Pero este todo escapa, en su movimiento incesante, a toda formulación definitiva. La *Enciclopedia*, reescrita dos veces y vuelta a publicar en versión revisada, sólo ofrece un esquema de esta concepción, que Hegel sometió a continuas modificaciones en sus lecciones. Hegel persiguió su meta de integración sistemática de su pensamiento sobre todo en el marco de sus lecciones, en las que intentaba recoger e integrar de forma cada vez más diferenciada la plétora del saber contemporáneo: filosofía de la naturaleza, del espíritu, del derecho, del arte y de la religión, y finalmente también filosofía de la historia universal.

En Berlín publicó solamente una obra mayor, las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (1821), que, como la *Enciclopedia*, fue concebida como base para sus lecciones. Aparte publicó nuevas refundiciones de la *Enciclopedia*, así como el primer libro de la *Ciencia de la lógica*. Una nota encontrada póstumamente entre sus papeles testimonia la intención de preparar una nueva edición de la *Fenomenología del espíritu*. La amplitud filosófica de Hegel, su influencia política y la formación y el rápido crecimiento —amparado por el propio Hegel— de

una escuela hegeliana que difundía su lenguaje como una jerga forzosamente provocaron un distanciamiento —e incluso un antagonismo— entre Hegel y sus colegas, como el filósofo del derecho Friedrich Carl von Savigny o el teólogo Friedrich Schleiermacher. La perspectiva que el ministro Altenstein le hizo albergar cuando lo llamó a Berlín de ocupar un puesto en la Real Academia de Ciencias se desvaneció debido a las diferencias irresolubles en el seno de la Academia acerca de su admisión.

En cambio, se hizo cada vez más estrecha la relación de Hegel con Goethe, que percibía en la filosofía de la naturaleza de Hegel una afinidad intelectual con sus propios estudios sobre la naturaleza. Ambos coincidieron en el rechazo del ideal científico newtoniano, y con frecuencia acordaron llevar a cabo experimentos en común. Aunque Goethe no acababa de entender lo que Hegel escribía, dice que:

> Lo que en los escritos impresos de este hombre nos parece oscuro y abstruso porque no puede satisfacer directamente nuestra necesidad de entenderlos, en la conversación personal se vuelve al punto propiedad compartida porque comprobamos que en las ideas y reflexiones fundamentales coincidimos con él y sería perfectamente posible la aproximación y el acuerdo si ambas partes se manifiestan y conectan[44].

Oposición abierta, e incluso hostilidad, mostró en sus declaraciones Friedrich Schlegel, quien en 1808 se convirtió al catolicismo y poco después, como consejero de legación austriaco, se puso al servicio de la política restauradora de Metternich. Schlegel escribió que en Hegel sólo veía «a un Fichte castrado». Comparado con el de Fichte, el pensamiento de Hegel mostraba, según Schlegel, «la mucho más común limitación de una absoluta indiferencia hacia todo lo divino en un incesante flujo y aflujo de vacío pensamiento abstracto[45]». También Arthur Schopenhauer, que se había instalado en Berlín en 1825 y era preceptor privado, se manifestó con vehemencia contra la para él incomprensible filosofía de Hegel. Schopenhauer quiso que sus clases comenzaran a la misma hora que las de Hegel para robarle los alumnos, pero esta decisión —de la que Hegel no se

enteró— no benefició precisamente a Schopenhauer, que se quedó casi sin oyentes y acabó volviendo la espalda a la Universidad de Berlín. Pero Hegel tampoco era comedido en sus declaraciones acerca de sus adversarios. Su polémica contra la «teología sentimental» y trivial de Schleiermacher provocó fuertes controversias, lo mismo que el ataque, que llegó a ser célebre, a Johann Heinrich Fries, colega suyo a quien en ese momento se le suspendía de sus funciones debido a su orientación nacionalista, y al que Hegel tildó de «comandante en jefe de esta futilidad que se llama "filosofar"» en el «Prólogo» a *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Este virulento ataque que Hegel efectuó en un lugar tan sensible contra un colega que de todos modos estaba ya derrotado le atrajo muchos más enemigos, aunque debe tenerse en cuenta que, en aquella época, las manifestaciones y discursos nacionalistas de Fries también estaban trufados de «odio a los judíos y teutonismo[46]».

Estas agudas polémicas sobe la posición de Hegel, que reforzaba la política universitaria, y la formación —promovida por él mismo— de una escuela hegeliana confirieron a su filosofía madura ese rasgo híbrido de autoinstitucionalización que sus críticos contemporáneos y posteriores frecuentemente destacaron como la característica principal de su filosofía. Pero las relaciones entre el pensamiento creador de Hegel, cuyas consecuencias él asumía, y sus posiciones personales en el asunto cotidiano de la política universitaria eran sumamente complejas, y ambos planos no pueden en modo alguno identificarse con simplicidad. Si, por ejemplo, se saca de su contexto la célebre frase, tan a menudo atacada, del «Prólogo» de *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, según la cual «lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional»; si se la extrae del orden sistemático de su pensamiento y se entiende como manifestación acerca de la realidad empírica de su tiempo, entonces, pero sólo entonces, aparece como adaptación a la monarquía prusiana, de tendencia claramente restauradora. Aquí hunde sus raíces el discurso, ya corriente entre sus contemporáneos, que hace de Hegel el «filósofo del Estado prusiano». Pero este prejuicio tan habitual, que no corresponde a la posición política e intelectual de Hegel, sortea los

verdaderos contenidos, innovadores y especulativos, de su pensamiento y altera desde el principio su comprensión.

En Berlín Hegel mantuvo numerosos contactos con artistas, y desde esta ciudad emprendió largos «viajes de estudio» del arte —como él los llamaba— a Dresde, Holanda, Bélgica, Viena y París para visitar colecciones pictóricas y asistir a representaciones teatrales y conciertos. En ellos encontró Hegel el rico material intuitivo que constituyó la base de las ideas, asombrosamente sólidas y fundadas, que afloraban en sus lecciones de filosofía del arte. Pero estas ideas no se nutrían sólo de sus dotes de observación —de las que dan fe las notas y los comentarios de las cartas a su mujer— sino también de sus propias experiencias íntimas de los procesos y de los problemas de la génesis creadora de un lenguaje nuevo. Hegel no se interesaba por las obras de arte como objetos de contemplación estética, sino que penetraba en los contenidos y en los horizontes de experiencia del espíritu que adquirían forma en ellas.

En el último año de su vida Hegel se hallaba en la cumbre de su prestigio y de su poder institucional, y de 1829 a 1830 desempeñó el cargo de rector de la Universidad de Berlín. Pero el prestigio personal de que Hegel gozaba en Berlín no fue acompañado precisamente de una recepción favorable de su filosofía, que encontró un fuerte rechazo no sólo en las demás facultades de Berlín, sino también en las universidades fuera de Prusia. Hegel mismo, con su ambición filosófica y también con su actitud, contribuyó en gran medida a esta polarización. Como escribe Rosenkranz:

> Poco a poco se hizo a la idea de que la salvación de la formación especulativa sólo podía encontrarse, en verdad, dentro de su filosofía. Entre los hegelianos de Berlín se impuso la desafortunada moda de zaherir toda singularidad como *mala particularidad* y describir inmediatamente con impertinente pretenciosidad todo fenómeno novedoso fuera de la llamada escuela como algo ya implícito en el sistema, de suerte que nadie podía escapar del destino como «un momento señalado[47]».

Por otra parte, al reconstruir Hegel en su lecciones sobre la historia de la filosofía esta misma historia como una sucesión de etapas previas que culminaban en su propio sistema, éstas se sometieron a sus exigencias y consecuencias especulativas, a pesar de que ninguna formulación pudo jamás definitivamente aquietarlo, dejando cada vez más la impresión de una consolidación y autoinstitucionalización del sistema. ¿No se había manifestado Hegel en *Diferencia entre los sistemas de filosofía* contra la idea de un progreso en la historia de la filosofía? ¿No había escrito que «toda filosofía está en sí cumplida» y que en la filosofía «no hay ni precursores ni continuadores»?

En el otoño de 1830 se agravó la enfermedad estomacal que aquejaba al filósofo, que además padecía de «fiebres frías» que en el verano de 1831 le habían obligado a someterse a una cura fuera de Berlín, donde además se había declarado el cólera. Pero en el semestre de invierno regresó a la capital para reanudar su trabajo. La mañana del 14 de septiembre se quejó de intensos dolores estomacales y náuseas, y a mediodía murió a pesar de los esfuerzos de los médicos, que certificaron su muerte por un «cólera intenso», dictamen que no es seguro: siempre se ha dudado de él. A pesar de este diagnóstico, una autorización especial permitió que se lo enterrara conforme a sus deseos: no a las afueras de la ciudad, sino en el cementerio berlinés de Dorotheenstadt, al lado de Fichte. Su discípulo Friedrich Förster pronunció un discurso fúnebre en el que anticipaba las futuras disputas en el seno de la escuela hegeliana: «ningún sucesor subirá al trono vacío de Alejandro, los sátrapas se repartirán las provincias huérfanas[48]».

También Varnhagen von Ense anticipó en una carta del 16 de noviembre de 1831 el futuro inmediato del sistema hegeliano, que fue fragmentándose entre las disputas de discípulos y adversarios, al tiempo que se presentaba como el edificio de una escuela filosófica dogmática que sólo cabía defender o combatir:

> ¡Pero nos ha quedado un vacío espantoso! [escribe Varnhagen]. Un vacío que no puede llenarse y que se hace cada vez más grande cuanto más lo recorremos. Él era en verdad la piedra angular de la actual universidad. En él descansaba la dignidad científica del todo, en él tenía

el todo su suelo firme, su sostén. En todas partes amenaza ahora un derrumbe. Aquella combinación del pensamiento universal más profundo y el más inmenso saber en todos los dominios del conocimiento empírico está ahora sencillamente ausente; lo que aún queda existe aislado y debe buscar la relación superior, que raras veces hallará[49].

PENSAMIENTO

Visiones históricas: el difícil encuentro con Hegel

Quienquiera que hoy se disponga a leer a Hegel, se enfrentará a unos textos que se cuentan entre los más difíciles que la filosofía ha producido. Además, dichos textos han suscitado históricamente diversas interpretaciones —todas muy controvertidas— que pesan sobre ellos. Hoy, en una época marcada por la fe en la ciencia y la técnica modernas, y a menudo calificada de «posmetafísica», no es fácil acercarse a los complejos y oscuros textos de este filósofo sin alguna reserva, es decir, sin los prejuicios que sus conceptos centrales inmediatamente evocan. Términos como «lo absoluto», «especulación», «espíritu», «idea» o incluso «sistema» han experimentado con las mudanzas históricas tales cambios en sus significados, que impiden cualquier acceso directo a ellos. Estos conceptos requieren una labor de traducción y una reflexión sobre los límites, los prejuicios y las expectativas de nuestros actuales horizontes intelectuales, y el esfuerzo que ello supone resulta extraño a las necesidades de información de nuestro tiempo, que demandan una satisfacción inmediata.

Ya la clasificación más corriente, derivada de la recepción marxista del «idealismo alemán», encierra estos prejuicios. Ella opone a los conceptos hegelianos de «espíritu», de «idea» o de «concepto» especulativo la visión de un «realismo» que Hegel precisamente quiso cuestionar y superar[50]. Y la difundida y todavía no cuestionada costumbre de calificar de «posmetafísico» al pensamiento actual contiene presuposiciones que no

carecen precisamente de problemas. Al reunir procesos históricos muy complejos y ramificados bajo el título de «metafísica» y tratarlos como una formación más o menos unificada que queda «detrás de nosotros», los subordina al modelo moderno del progreso lineal, en el cual el pasado parece ofrecerse a la retrospección histórica como un ámbito objetivo cerrado[51]. Entre estas suposiciones puede también observarse la reducción de la idea central de lo «absoluto», que no dejó de desafiar a la filosofía en la transición del siglo XVIII al XIX cual resto de una *hybris* metafísica del pasado. Pero precisamente esta idea central no dejó reposo al pensamiento de Hegel y le exigió hasta el fin incesantes modificaciones y reformulaciones de su «sistema especulativo».

Por eso hemos de empezar deteniéndonos —justamente desde la perspectiva de una época en la que la idea de lo «absoluto» aparece totalmente obsoleta— de modo particular en esta idea para alejar los prejuicios que sobre ella pesan por efecto de las nuevas experiencias posteriores. A este propósito es bueno recordar algunas frases agudas que, en un clima intelectual determinado por la Ilustración francesa, Kant dirigió a quienes en su época despreciaban la metafísica:

> No [podemos] deshabituar al entendimiento de estas cuestiones. Se hallan tan profundamente arraigadas en la naturaleza de la razón, que no podemos desprendernos de ellas. Todos los que desprecian la metafísica, que de ese modo quieren dar la impresión de que son mentes sobrias, hasta el propio Voltaire, tienen su propia metafísica. Pues cada uno pensará algo de su alma[52].

Todo intento de «pensar algo de su alma», algo de su «identidad» en sus transformaciones temporales, o también algo de su muerte inevitable, nada tiene que ver con ámbitos objetivos construibles, sino con problemas «meta-físicos» que escapan a toda manipulación y a toda objetivación, frente a las cuales son autónomos o sencillamente «absolutos». Independientemente de lo que se quiera decir con la palabra «absoluto», una perspectiva histórica que pregunte por «lo absoluto» como objeto de la intención de un autor comprime desde el principio esta idea y somete su

significación filosófica, que, como Kant sabía, ni aun en tiempos supuestamente «posmetafísicos» se puede silenciar.

Hegel era plenamente consciente de la tentación asociada a la idea moderna de progreso, que induce a tratar las experiencias del pasado como una clase de objetos entre otras. Por eso, al comienzo de *Diferencia entre los sistemas de filosofía* hace del modelo histórico de un tiempo de incesante progreso y su tratamiento objetivador de la tradición histórica objeto de reflexiones críticas: una mera «visión histórica» de los sistemas filosóficos que reduce a éstos a la literalidad de los textos existentes y no tiene en cuenta los límites de su propio horizonte de comprensión, convierte desde el principio los contenidos de experiencia sedimentados en la historia de la filosofía en «opiniones muertas» de autores históricos. Desde esta perspectiva, la historia del espíritu se descompone en una multitud de «conocimientos» archivables y citables carentes de toda relación con el presente: pues los conocimientos, dice Hegel, «conciernen a objetos ajenos» (DFS, 9);**[53]** re-conocimiento de objetos sólo lo hay cuando al mismo tiempo se reflexiona sobre el punto de vista desde el que son considerados. Desde una perspectiva histórica obtenemos un conocimiento de diversas posiciones filosóficas, pero no estamos en condiciones de determinar las transformaciones que las hacen surgir en el tiempo unas de otras y que las unen inseparablemente al presente; a un presente cuyos horizontes de comprensión se hallan en sus estratos profundos transidos de experiencias pasadas que siguen actuando desde ellos.

A diferencia de las «opiniones» contingentes sobre cualquier asunto, la formulación de una posición filosófica no es en modo alguno arbitraria. Esta posición es una respuesta a unos problemas cuya presión le arranca regularmente formulaciones, y debe en cada frase expresar su relación —sea ésta convergente o críticamente divergente— con los problemas y las respuestas recibidos, para así poder indagar y reformular, a la luz de nuevas experiencias, sus condiciones históricas iniciales y, al mismo tiempo, reflexionar sobre los puntos de partida, supuestos y perplejidades propios de la perspectiva actual. En cada pensamiento que hoy pensemos actúa una multitud inabarcable de experiencias que sedimentan y continúan en él; y, a la inversa, por su parte la tradición presenta, a la luz de las nuevas

experiencias, nuevos aspectos que en su época no se apreciaban. En suma, la historia de la filosofía y del espíritu no es un museo de objetos sin relación, sino un diálogo nunca concluido entre diferentes formas de pensar y de experimentar que se relacionan, se reflejan y se cuestionan críticamente entre sí, que forman sin cesar nuevas constelaciones, de suerte que nunca puede decirse de modo concluyente qué conocimientos quedan ya «detrás» o se tienen aún «delante»: «Puesto que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma sólo tiene que ver consigo misma, toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores» (DFS, 11).

«Autoconocimiento de la razón»: tal es otro nombre para la filosofía; en él resuena el antiguo *gnothi seautón*, ese «conócete a ti mismo» que en absoluto se puede limitar al autoconocimiento autológico de los sujetos. Todo conocimiento y todo yo histórico viene condicionado por una historia inabarcable que en ellos se continúa y en la que ellos guardan relaciones incalculables, y nunca del todo conscientes, con otros y con otras experiencias posibles, y también las experiencias —y especialmente las que no llegan a nuestra conciencia, las que nos son extrañas o las que reprimimos— determinan constitutivamente los límites de nuestra experiencia actual[54].

Por eso, todo autoconocimiento individual —si es algo más que una «opinión» meramente accidental sobre sí mismo— ha de poder calibrarse según se abra a esa historia que en él se sedimenta y en el grado en que ponga a disposición sus opiniones, sus prejuicios y sus supuestos actuales.

Sobre el fondo de estas reflexiones, que replantean el problema de la historia del espíritu, distingue Hegel las formas históricas de posiciones filosóficas —que son objeto de consideración histórica— de su «saber interior» o de su «espíritu vivo» —que se continúa en el presente—. Hegel no piensa en ninguna sustancia misteriosa, sino en los contenidos de experiencias históricas que en cantidad inabarcable se materializan y prosiguen y se desarrollan en formaciones históricas que reciben en ellas una nueva perspectiva y nuevas formulaciones, pero que no quedan agotadas en el ángulo visual de esa perspectiva.

> El espíritu viviente, que habita en una filosofía, exige para desvelarse ser alumbrado por un espíritu afín; ante el comportamiento histórico que surge de un interés cualquiera por el conocimiento de opiniones, él pasa de largo como un fenómeno ajeno y no revela su interior. (DFS, 10.)

El «espíritu» es para Hegel, como se desprende de estas palabras, un proceso experiencial «vivo» y autónomo que en sus efectos no se deja reducir a —o controlar por— un sujeto. Los «procesos» de experiencia filosóficos —y de éstos, y no de posiciones u opiniones subjetivamente construidas se trata cuando nos proponemos leer la historia del espíritu con ojos filosóficos— no se pueden observar, en la consecuencia y en la lógica de su génesis histórica, desde fuera. Ellos se encaminan más bien —igual que los procesos de experiencia de un individuo concreto que estudiamos— a la realización de una experiencia propia: exigen una diferenciación de las experiencias propias que a su vez arroja nueva luz sobre las experiencias ajenas. Por eso no es el «espíritu» un proceso observable, sino un diálogo en el que estamos incluidos y que nos hace cambiar nuestra posición.

Para ilustrar estas ideas Hegel distingue la «forma» histórica y terminológica de un sistema filosófico que responde a determinados problemas de su situación histórica, de su «esencia», que está abierta en el tiempo a incontables constelaciones de problemas:

> Así como Rafael y Shakespeare, si hubieran conocido las obras de Apeles y de Sófocles, no les hubieran podido parecer meros ejercicios previos —sino una fuerza afín del espíritu—, igualmente la razón tampoco puede ver en las configuraciones anteriores de sí misma solamente ejercicios previos de utilidad para ella. (DFS, 12-13.)

Así entendido, el concepto hegeliano de espíritu no hace referencia a una sustancia espiritual dogmáticamente presupuesta, sino que plantea un problema que aún hoy la filosofía sólo puede eludir al precio de renunciar a su propia aspiración a conocer: el problema de la conexión, de la «unidad» de la razón en la pluralidad de sus formas históricas. Si no relativizamos históricamente de antemano la razón y no queremos renunciar a todo

criterio para diferenciarla de la irracionalidad, no podemos por menos de concebir una «unidad» de la razón en sus diferenciaciones históricas y culturales que haga a éstas relacionables y comunicables entre sí. Tal unidad debemos pensarla, en un preciso sentido, como unidad «incondicionada» y «absoluta»; es decir, una unidad que no puede ser objeto de una construcción o un presupuesto dogmático que olvide su propia perspectiva histórica estableciéndola de manera absoluta.

El problema de la unidad incondicionada y la pluralidad temporal de la razón que plantea el concepto hegeliano de «espíritu» tiene consecuencias a las que, como decimos, nadie puede enfrentarse como un observador independiente de ellas. Aquí está en juego nada menos que la posibilidad de poder conservar razonablemente conceptos como los de razón, verdad e incluso experiencia. Y ante el desafío de este problema, la simple indiferencia sería ya una respuesta cargada de consecuencias.

Las reflexiones de Hegel al comienzo de *Diferencia entre los sistemas de filosofía* concluyen que ninguna filosofía —como ninguna obra de arte— simplemente formula una opinión o una teoría subjetivamente construidas, sino que plantea un problema y le ofrece respuestas. Estas respuestas —la forma histórica o el «sistema» de una filosofía— sólo pueden entenderse en la medida en que atienden a este problema y a sus consecuencias. A ello va ligado el esencial problematismo del concepto de historia del espíritu: dicha historia ya no puede considerarse simplemente como una sucesión de formas acabadas que se ofrecen a nuestra mirada, sino que plantea problemas en los que nos vemos envueltos y que nos afectan aunque no tengamos ningún lenguaje para ellos. Desde este planteamiento, la pregunta obvia, «¿Qué puede decirnos *aún hoy* un pensamiento del pasado?», debe conectarse con la pregunta autocrítica de qué podemos «nosotros» añadir u oponer hoy, fuera del archivado de las formas históricas, al potencial creador de esas formas.

Cuando, en la frase citada, Hegel llama «vivo» al «espíritu» de una filosofía, este adjetivo es todo menos arbitrario: cualquier forma viva con la que nos encontramos es «absoluta» frente a nuestras expectativas, nuestras aspiraciones y nuestros afanes de conocer. Esto no significa que tenga que sernos, a todos los respectos, extraña, sino que expresa un movimiento

propio, un «interior» incondicionado: una vida propia que no se puede poner a entera disposición de alguna perspectiva del conocimiento sino que muestra a esta perspectiva sus límites y le abre nuevas posibilidades de comprender. Como ya vio Kant en los célebres parágrafos 76 y 77 de su *Crítica del Juicio*, no se puede hacer al automovimiento de las formas vivientes, orgánicas, objeto de una observación externa[55], pues toda forma viva tiene una historia que se imprime en ella, e implica relaciones inabarcables con su mundo externo en las que se constituye e incesantemente cambia. Toda observación de esta forma sería ya un momento de ese mundo externo que entra en su historia vital y la modifica, transformándose ella misma en ese encuentro. Si, por tanto, queremos «pensar formas vivas», no debemos subordinarlas a las categorías que el pensamiento introduce, sino someter el pensamiento mismo a una autorreflexión y concebirlo como momento del movimiento vivo.

Las consecuencias que se insinúan en el planteamiento de Hegel interesan hoy cada vez más a la biología moderna[56]. También en ella se trata, como ya en la metafísica especulativa de Hegel, nada menos que de la superación del esquema clásico de un pensar subjetivo que se enfrenta como observador a un mundo exterior objetivo. Este paralelismo arroja nueva luz sobre el concepto hegeliano de «espíritu» y hace ver el alcance de su crítica a una «visión histórica de los sistemas filosóficos», pues si frente a una naturaleza entendida como naturaleza viviente no es sostenible la idea de una observación pura referida al objeto, tampoco lo es frente a los procesos históricos. Si se considera la «metafísica» especulativa de Hegel con este planteamiento de fondo, que se insinúa en su concepto de «vida» o de lo «viviente», también el concepto de lo «absoluto» recupera su instancia, pues ¿cómo se podría pensar el concepto de vida más allá de sus objetivaciones mediante las categorías científicas y su utilización técnica sin añadirle el predicado «absoluto»?

La idea especulativa de lo absoluto

Desde los presupuestos de una «visión histórica» —hoy también implícita en el adjetivo «posmetafísico»—, la idea especulativa de lo absoluto sólo puede percibirse como constructo de una metafísica del pasado. Pero desde esta perspectiva no se llega de antemano a la altura del problema filosófico al que esta expresión hace referencia, y por eso es inexcusable ir más al fondo de este problema de lo absoluto, cuya formulación en la filosofía de Hegel casi sólo ha provocado gestos de rechazo[57]. Comenzaremos bosquejando algunas reflexiones sobre la génesis de este problema[58].

Como es sabido, el giro copernicano de Kant consistía en dejar de pensar el ser, como hacía la metafísica clásica, simplemente como algo dado y ponerlo en relación con los actos de conocimiento de la subjetividad pensante: para el conocimiento humano no hay ningún ser «fuera» de él mismo que el pensamiento no distinga *como* estando «fuera», por lo que siempre estará incluido en el horizonte de sus categorías y sus juicios. El pensamiento no es, por tanto, sólo un reflejo de un ser dado, sino una constitución creadora de objetos: no hay ningún ser objetivo que como tal no esté ya referido a un pensamiento, «para el cual» aparece como un *obiectum*. Por eso, la objetividad y la verdad del conocimiento ya no pueden fundarse en la idea de un ser en sí de sus objetos, sino sólo mostrando la necesidad y la universalidad intrínsecas de las condiciones a las que está sometido todo conocimiento humano. Con este giro reflexivo de la metafísica, la concepción clásica de un pensamiento que piensa un ser dado y se distingue de él se reduce a sus condiciones más profundas: los actos diferenciadores del pensamiento. El fundamento de todo ser y la fundamentación de todos los actos de conocimiento se reconocerán desde entonces en las estructuras de la subjetividad pensante, y ya no podrá pensarse un ser que no se presente *como* ser en el horizonte de esa subjetividad.

Ningún presupuesto filosófico, del tipo que fuere, puede soslayar este giro de la metafísica moderna. En él se funda la enfática demanda de libertad de un pensamiento que, impulsado además por el ansia de libertad de la Revolución francesa, no sólo se libera de todas las condiciones heredadas del pasado, sino que también pone en evidencia toda apelación a una instancia divina trascendente como posición dogmática y, por ende,

finita. En esta aspiración a una libertad incondicionada fundó Fichte la idea que le llevó a calificar de «absoluto» al yo y su capacidad creadora de comenzar en todo momento de nuevo y de ser activo por sí mismo: «Absoluto» es el yo porque no es pensable ninguna instancia creadora «fuera» de él que no sea a la vez un producto de su capacidad de distinguir y de «poner» cosas. Pensar el «yo» implica necesariamente su constitución como autorreferencia. Esta capacidad, escribe Fichte, «no se puede demostrar mediante conceptos, como tampoco se puede explicar a partir de conceptos lo que ella sea. Cada cual tiene que encontrarla inmediatamente en sí mismo, o nunca la conocerá». Ella nos es accesible, continúa Fichte, no como objeto en el pensamiento, sino sólo mediante una «intuición intelectual»: un saber inmediato que no se deriva de ningún fundamento fuera de él, sino que siempre obra en cada acto humano, ya que éste implica necesariamente la intuición de que soy yo quien actúa. Arguye Fichte:

> Yo no puedo dar un paso, ni mover mis manos y mis piernas, sin la intuición intelectual de mi autoconciencia en esas acciones; sólo mediante esta intuición sé que todo eso lo hago yo, sólo mediante ella distingo mi actuar, y, en éste, a mí mismo de los objetos que encuentro en mi actuar[59].

Hegel, por su parte, ve en este principio, como reconoce en el «Proemio» de la *Diferencia entre los sistemas de filosofía*, «expresado con la mayor precisión el principio de la especulación, la identidad del sujeto y del objeto» (GW, IV, 6), pues en el yo creador que se refiere a sí mismo y distingue objetos de sí mismo, sujeto y objeto no son entidades diferentes, sino expresión de una y la misma capacidad.

«Identidad de sujeto y objeto» es otro nombre para «verdad», cuya fundamentación ya no puede verse, después del giro de Kant, en una instancia trascendente, sino que tiene que mostrarse en las condiciones de la unidad sistemática del pensamiento mismo. En su última consecuencia, el pensamiento ya no puede verse frente a un Dios trascendente, sino frente a su propia capacidad.

Pero, ¿puede concebirse efectivamente el «yo» como absoluto y autosuficiente? ¿Puede realmente el pensamiento, como creían Kant y Fichte, reducirse a un yo como sujeto? ¿Es la acción creadora del yo realmente pensable como *absolutum* o el yo como auto-relación o relación consigo mismo está más bien en todo momento condicionado por un «otro», por un fuera de él? ¿Se puede realmente pensar un yo aislado y desligado de todo ser? En el horizonte de estas preguntas, el problema de lo absoluto recibe una nueva dimensión. Ciertamente no se puede desandar el camino de Kant y de Fichte y retroceder a la idea de un ser trascendente al pensamiento como instancia de la verdad, pero tampoco se puede reducir la verdad de ese pensamiento a las condiciones formales de la subjetividad pensante y desligarla de sus referencias al ser**[60]**. Así, el yo puesto absolutamente todo fuera tendría que transformarse en una posición de sí mismo, y no habría nada fuera de él, con lo que su auto-relación perdería todo sostén: en rigor no podría hablarse de un yo, pues sería pura capacidad. Y ¿cómo podría entonces saberse algo de esa capacidad? A la luz de estas reflexiones críticas, Friedrich Heinrich Jacobi confrontó las filosofías kantiana y fichteana con la objeción de *nihilismo*, introduciendo por vez primera este término en el debate filosófico**[61]**:

> El filosofar de la razón pura [escribe Jacobi en 1799 en su *Epístola a Fichte*] acaba siendo un proceso químico en el que todo lo exterior a ella se convierte en nada, y sólo queda ella sola —un espíritu tan puro, que no puede *ser* en esa pureza, sino sólo producirlo todo […]. Si, por ende, una esencia ha de ser un objeto concebido *completamente* por nosotros, tendríamos que suprimirlo, anularlo *objetivamente* —COMO EXISTENTE POR SÍ— en pensamientos para convertirlo en criatura nuestra —*un mero* ESQUEMA—. Nada debería quedar de él, y una parte sustancial de su concepto constituiría lo que no sería nuestra acción, *ahora* una mera representación de nuestra imaginación productiva**[62]**.

Bajo la presión de esta objeción, Fichte se vio obligado a hacer una reflexión fundamental sobre lo que había sido hasta entonces su pensamiento. En su opúsculo *El destino del hombre* —aparecido después de

la *Epístola* de Jacobi— llega, también él, en su reflexión sobre el rumbo de su pensamiento, a rozar las consecuencias nihilistas, que describe con palabras que aún hoy siguen siendo actuales. Después de recapitular el itinerario de su pensamiento hasta la *Doctrina de la ciencia* como camino humanamente posible del saber, y contemplando ahora sus límites, Fichte escribe:

> No hay en ninguna parte nada permanente, ni fuera de mí ni en mí, sino un incesante cambio. No sé que exista un ser en ninguna parte ni en mí mismo. No existe ningún ser. *Yo mismo* ni sé si soy. Son imágenes: éstas son lo único que existe, y ellas saben de sí mismas en imágenes. Imágenes que se aparecen sin que haya algo a lo cual se aparezcan, las cuales se relacionan por imágenes de imágenes, sin nada imaginado, sin significación y sin finalidad. Yo mismo soy una de esas imágenes; ni siquiera soy esto, sino sólo una confusa imagen de imágenes. Toda realidad se trueca en un extraño sueño, sin una vida que sea materia de ese sueño y sin espíritu que sueñe; un sueño que se reduce a un sueño de sí mismo**[63]**.

Fichte extrae de esta impotencia del saber, de su pretensión de fundamentar la verdad desde sí mismo, la consecuencia de buscarle al yo en la acción «otro órgano» de acceso al mundo: al yo que actúa, el mundo se le presenta como materia resistente en la que ha de acreditar la idea de un yo «absoluto» mediante un conocimiento progresivo y su integración en el saber.

Pero de ese modo —critica Hegel— tampoco se puede ir más allá del horizonte de un pensamiento referido a sí mismo, pues también el yo que actúa en el mundo, que de manera sucesiva se apropia de sus objetos, sigue orientado a la idea reguladora de un «yo absoluto» como unidad de sujeto y objeto. Aspira ahora a realizar su ideal de una unidad de pensamiento y de ser, su ideal de la verdad, sometiendo todos los objetos «fuera» de él, todo lo *ob-iectum* al pensamiento en un progreso infinito. Pero, ¿no encierra la idea del progreso «infinito», inacabable, la confesión de que la unidad de sujeto y objeto, la verdad, «jamás» puede alcanzarse?

En este punto se inicia la crítica de Hegel a Fichte —inspirada también por Jacobi— en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía*. Hegel reconoce que Fichte ha superado la oposición entre sujeto y objeto —la distinción clásica entre el pensamiento y el ser dado—: toda distinción entre pensamiento y ser es ya, «como tal» distinción, creación de un pensamiento subjetivo, y ambos convergen en éste. Pero cuando Fichte distingue la «unidad» de pensamiento y ser en el «yo absoluto» de su «diferencia» en el yo empírico, separa ideal y realidad, pensamiento puro y pensamiento empírico. En la medida en que la filosofía trascendental distingue el yo absoluto del yo empírico y sus referencias concretas a objetos, la unidad de sujeto y objeto se queda en un ideal abstracto frente a la realidad de su distinción empírica. Y cuando Fichte introduce la idea de un progreso infinito en la aproximación al ideal para así salvar la distancia entre ideal filosófico y realidad histórica, la palabra «infinito» no es de hecho más que otra manera de decir que esta unidad «jamás» será real y que, por consiguiente, en la filosofía idealista ideal y realidad siempre irán desunidos. Por eso puede escribir Hegel en el «Proemio» a *Diferencia entre los sistemas de filosofía* que la unidad absoluta e incondicionada de todos los opuestos que Fichte sostiene en el yo absoluto viene en verdad condicionada por una distinción fundamental de este yo del yo finito dentro del mundo:

> El principio mismo, la intuición trascendental [el concebir del yo absoluto], obtiene por ello la falsa situación de algo opuesto a la diversidad, deducida de él. […] El principio, el sujeto-objeto, se evidencia como un sujeto-objeto subjetivo. (DFS, 5.)

En otras palabras, Fichte localiza la unidad de sujeto y objeto en uno de los polos de esta distinción: si la metafísica clásica había entendido la verdad como algo objetivamente dado fuera del pensamiento, Fichte piensa su lugar en el sujeto. Y esto sólo puede hacerlo distinguiendo la verdad como «unidad» de sujeto y objeto de la «diferencia» empírica e histórica entre ambos. Pero una unidad que se distingue de algo otro que ella «no» es, ya no es una unidad incondicionada, sino síntoma de una desunión.

De hecho, Fichte distingue estrictamente, igual que Kant, entre el yo empírico y sus ámbitos vitales y la esfera pura de la reflexión filosófica «sobre» éstos. Sólo en la reflexión filosófica que se deshace de los prejuicios de la vida cotidiana se le descubre al yo la unidad incondicionada en la multiplicidad de sus relaciones vitales empíricas. En la vida empírica, en cambio, el yo queda dispersado en sus referencias variables y mudables a objetos, pero esto significa que la reflexión filosófica sólo puede mantener su ideal de la verdad en el pensamiento puro, no en la vida concreta: «[…] en cuanto la especulación sale del concepto que ella establece por sí misma y se constituye en sistema se abandona a sí misma y a su principio, sin retornar a él» (GW, IV, 6). La comprensión sistemática del mundo de los objetos no puede ya contemplarse desde el punto de vista de la verdad, ni siquiera como una aproximación a ella.

La caracterización que hace Hegel de un pensamiento que «se *constituye* en sistema» y, al hacerlo, «sale de sí», en el contexto de su crítica a Fichte arroja nueva luz sobre el concepto de «sistema» filosófico. Hegel no piensa, como Kant y Fichte, en una construcción conceptual con la que un sujeto se apodera de sus objetos y los reduce al horizonte de su atorreferencialidad; él concibe un pensamiento en el que este yo «sale» de sí mismo para reflejar en lo otro diferente a él, en el mundo, el concepto que él tiene de sí mismo y de su relación con el mundo. «Constitución» no es aquí ningún dominio creciente del sujeto sobre el mundo, sino una diferenciación de su relación consigo mismo en su encuentro con el mundo. «Especulativo» es un pensamiento que sobrepasa los límites de su autorreferencialidad para «reflejarse» en algo otro, aún no pensado, y tener otra experiencia que la que hasta entonces conocía[64].

En *Diferencia entre los sistemas de filosofía* Hegel refleja este problema como relación entre lo consciente y lo inconsciente en la experiencia; así, cuando caracteriza «lo absoluto construido en la conciencia como consciente e inconsciente a la vez» (GW, IV, 16). La verdad que supone toda conciencia de algo no se puede reducir a la perspectiva subjetiva de esa conciencia. Toda verdad pensada, «construida en la conciencia», implica algo no pensado, y toda perspectiva implica un fuera, por lo que la verdad debe pensarse siempre como una conexión de relaciones de inclusión y de

exclusión: ella no confirma una determinada conciencia objetiva de lo verdadero, sino que va por detrás de esa conciencia contra sus presupuestos[65].

En el horizonte de estas reflexiones, el problema de lo absoluto ha cambiado una vez más. Después del giro trascendental, ya no vale pensar una instancia trascendente, divina, a la que el pensamiento pueda remitirse como a un ser dado. Pero la consecuencia de la filosofía trascendental de concebir el pensamiento que se piensa a sí mismo como fundamento «absoluto» y horizonte de todo conocimiento de la verdad no va lo suficientemente lejos. También ella supone una distinción entre pensamiento y ser cuando separa la relación del pensamiento consigo mismo en el sentido de una «razón pura» o de un «yo absoluto» de las relaciones y situaciones históricas de las que surgió. Sin duda hay que dar la razón a Fichte en cuanto a que no hay un «mundo exterior» y una «historia» en los que no influyan los productos de la constitución de un pensamiento ordenador. Toda idea de un «fuera» tiene su razón en la capacidad de distinguir de un «yo». Mas, por otra parte, no hay un yo, ni un pensamiento, ni una relación consigo mismo que no se construyan y cambien siempre y sólo dentro de un mundo histórico. Mundo interior y mundo exterior no se oponen como dos esferas diferentes del ser, sino que se implican mutuamente: el mundo exterior está siempre dado sólo para una subjetividad y en el horizonte de la conciencia de esta subjetividad. Pero los horizontes subjetivos de la conciencia sólo son posibles dentro de un mundo histórico en el que se constituyen y transforman. No hay, por tanto, límites que los distingan claramente del mundo histórico, sino sólo una conexión inescindible que cambia en el tiempo.

A la luz de esta consecuencia, lo absoluto no puede tomarse ni como ser objetivo (a la manera de la metafísica clásica) ni como ser subjetivo (a la manera de la filosofía trascendental). Es —como el tiempo en que vivimos y morimos— a la vez subjetivo y objetivo, pero no sólo una cosa o sólo la otra. Pero ¿cómo pensar esta relación sin reducirla a un presupuesto objetivo?

La consecuencia de estas reflexiones, que Hegel desarrolla detalladamente en *Diferencia entre los sistemas de filosofía*, debería ya

haber aclarado que ese «absoluto» de que hablamos es todo menos una posición dogmática o una concepción híbrida de una metafísica anticuada. Las cosas son mucho más complicadas de lo que pueda hacernos suponer una óptica histórica que parta de nuestro actual uso corriente de la palabra «absoluto». Conceptos como «lo absoluto, el conocer y demás» —escribe Hegel en la introducción a la *Fenomenología*— son por de pronto «palabras que presuponen un significado, alcanzar el cual es lo que primero importa» (GW, IX, 54). Son la respuesta a un problema, el problema de la «verdad» —pero también esto es por lo pronto una palabra—, que hemos de comprender tanto si nos ceñimos a las palabras empleadas por una filosofía como si queremos acuñar nuevos términos. La idea de la «verdad absoluta» se presenta como «problema» siempre que al pensamiento se le vuelven cuestionables sus propias aspiraciones de verdad y cobra conciencia de su finitud y su reducción a una perspectiva[66]. Entonces se da cuenta de que la verdad objeto de sus aspiraciones no es absoluta ni superable, pero sí su finitud. Pero el hecho de que sea un problema para el pensamiento y lo obligue a reflexionar sobre sus presupuestos aceptados hasta entonces y a cambiar su punto de vista apunta más allá de la finitud como mero *factum*. Por eso, el pensamiento no relativiza el conocimiento de su finitud, pues en la conciencia de la finitud y en la insatisfacción en ella se impone la «necesidad», como Hegel la llama, que mira más allá de los límites concretos de esta finitud. Por eso no es la finitud un simple hecho, sino que tiene una dimensión espiritual: sólo es pensable como polo de una distinción que genera una tensión, y cuyo polo opuesto es lo «infinito», «incondicionado» o «absoluto»: algo que se impone al pensamiento primariamente como «necesidad» y lo obliga a salir incesantemente de sí.

Con esta consecuencia de la crítica de Hegel a Kant y a Fichte, el pensamiento especulativo está ya lejos de presuponer dogmáticamente «lo absoluto» como un fundamento o hacerlo valer como intelección esotérica. Se trata más bien de un problema abierto que quita al pensamiento todo fundamento seguro y al principio lo sume —como se lee en el «Prólogo» a la *Fenomenología*— en un «delirio báquico[67]». Vista bajo esta luz, la idea especulativa de lo absoluto no es la conclusión dogmática de un pensamiento, sino que encierra un problema que impide que el pensamiento

se cierre en la autorreferencia. Ante este problema se ve condicionado por una insuficiencia del lenguaje a la que los primeros textos de Hölderlin, Hegel y Schelling hacen continua referencia[68]. En su poema de juventud *Eleusis*, dedicado a Hölderlin, escribe Hegel: «Pero quien de ello quiera hablar a otros, aun con lengua de ángel, sentirá en las palabras su miseria, / Y le horroriza tanto haberlas empleado en empequeñecerlo / al pensar lo sagrado, que el habla le parece pecado / y en vivo se clausura a sí mismo la boca[69]». Y Schelling desea «el lenguaje de Platón o de Jacobi», para, como escribe:

> […] poder distinguir el ser absoluto, inmutable de toda existencia condicionada, mudable. Pero veo que hasta estos hombres, cuando quieren hablar de lo inmutable, suprasensible, luchan con su lenguaje —y yo pienso que ese absoluto en nosotros ninguna palabra del lenguaje humano puede apresarlo, y que sólo la intuición de lo intelectual en nosotros viene, si se la ha desarrollado, en auxilio de la obra imperfecta que es nuestro lenguaje[70].

Cuando, como escribe Schelling, distinguir el ser absoluto de toda existencia condicionada —y, por ende, también del pensamiento— se convierte en un problema, esta distinción ya no funciona como un presupuesto incuestionado que permite al pensamiento poner la aspiración a lo absoluto, como «ideal» regulativo de sus experiencias, al servicio de su curso progresivo. Lejos de servir al pensamiento como medida y confirmación de sus intentos de progresiva aproximación, la aspiración a lo absoluto invade ahora el pensamiento para dirigirse contra sus intenciones subjetivas y poner en cuestión sus distinciones constitutivas —como las de sujeto y objeto, pensamiento y ser, mundo interior y mundo exterior— como «obra imperfecta» del lenguaje.

En sus *Fragmentos de Frankfurt* formula Hegel el dilema del pensamiento especulativo de la siguiente manera: «No podemos poner el ideal fuera de nosotros, pues entonces sería un objeto; y tampoco en nosotros, pues entonces no sería un ideal[71]». De ese modo señala, como también hace Schelling, el problema de que el pensamiento «deba»

distinguir lo absoluto de lo finito para no objetivarlo y, sin embargo, «no deba» hacerlo para no relativizarlo como un ser «fuera» del pensamiento.

Si la pretensión de «pensar el ser absoluto» ya no se orienta a un ideal trascendental en el que el pensamiento pueda encontrar su fundamento, sino que pone en cuestión los presupuestos del pensamiento referido al sujeto, entonces la experiencia pierde su sostén, el que le proporcionaba el modelo clásico de sujeto-objeto. Si ahora se demuestra que esta forma de pensar es histórica, y si sus distinciones fundamentales —sujeto-objeto, inteligencia-naturaleza, espíritu-materia, libertad-necesidad…— han de considerarse «mudables», ¿cómo concebir una fundamentación de la experiencia? ¿No es entonces todo horizonte de la razón y de la experiencia históricamente relativo sin que jamás podamos tener la seguridad de pensar algo verdadero?

En esta pregunta se concentra un problema fundamental de la modernidad. Si la verdad —la identidad de pensamiento y ser— no se puede fundamentar ni en una instancia trascendente, ni en la inmanencia de la subjetividad pensante, ¿no queda entonces sin sostén la relación entre sujeto y objeto, y con ella la experiencia? ¿No queda entonces la experiencia reducida a las constelaciones contingentes de su autorreferencialidad subjetiva? En *Diferencia entre los sistemas de filosofía* Hegel formula este problema como «desunión». Este término anuncia que las distinciones fundamentales del pensamiento clásico, que para él alcanzan su punto crítico en la oposición de sujeto y objeto[72], han perdido su unidad incondicionada y su contenido de verdad absoluta. Ya no son —como todavía lo eran para Kant o para Fichte— las «condiciones» intemporales de la experiencia, sino síntomas de una separación de la experiencia filosófica de sus condiciones vitales históricas. A la luz de este diagnóstico ya no es posible fundamentar definitivamente la verdad en un ser que se supone intemporal o en un ideal de razón fuera de la experiencia, sino sólo dentro de la experiencia finita, que cobra conciencia de sus disensiones y de sus condiciones históricas.

En medio de las escisiones de la modernidad, y perdida toda referencia a la trascendencia, lo absoluto se hace valer por lo pronto como «necesidad»:

> La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía. En esta medida la necesidad de la filosofía es una accidentalidad, pero, en la escisión dada, es el intento necesario de superar la contraposición de la subjetividad y la objetividad cristalizadas y concebir el ser devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como productos y, por consiguiente, como un producir. (DFS, 14-15.)

Con la disolución de los horizontes acreditados de la experiencia, el pensamiento pierde su condición necesaria y supratemporal y, por ello, su necesidad de nuevos horizontes de sentido es «algo accidental»: con los medios con que hasta entonces contaba ya no puede entender lo que le sucede. Pero esta experiencia nihilista es consecuencia de la disolución de una forma histórica «concreta» de la razón y de sus presupuestos. Desde esta perspectiva, tal experiencia no es en absoluto accidental, sino que entraña una lógica que tiene su base en las contradicciones inmanentes de esos presupuestos. La «necesidad» de que habla Hegel es, desde el punto de vista de la pérdida de los horizontes acreditados, por lo pronto la necesidad «de» la unidad perdida, la cual podría hacer explicables las escisiones y los conflictos observables[73]. Pero desde un punto de vista filosófico es también una necesidad que se impone «dentro» de la escisión e indica la lógica interna de ésta. Vista así, la necesidad de una transformación es también expresión de una «relación» inevitable, fatal, entre los elementos escindidos que reclama un lenguaje nuevo.

A la luz de estas reflexiones, la expresión «necesidad de la filosofía» entraña también una temporalización de la razón pura y el abandono radical del idealismo de Kant y de Fichte. Ahora el problema de lo absoluto ya no se plantea como una aspiración más allá de las condiciones de la finitud, sino como el problema de una reversión y una interiorización: la pregunta ya no es ahora: «¿cómo se podría escapar de la escisión y alcanzar un ideal fuera de ella?», sino: «¿cómo se pudo producir la escisión y qué relación interna, qué relación fatal une a los escindidos?». En suma: ya no es posible encontrar un concepto más sólido de razón, bajo la sombra de la disolución

nihilista, en la huida idealista de la escisión, sino penetrando en las capas profundas de su génesis: «Lo racional ha de ser deducido según su contenido, es decir, a partir de la contradicción de los opuestos determinados, cuya síntesis es lo racional» (DFS, 32). En otras palabras, la razón no es una esfera de experiencia pura que pueda abstraerse de sus condiciones empíricas, sino que se basa en la lógica interna de las escisiones históricas y sus constelaciones concretas. La razón no sería entonces algo dado, sino que es resultado del descubrimiento de la lógica inmanente de la escisión, de la formulación de la relación interna de esta lógica y de volver a pensar los opuestos en su conexión. Y sería «absoluta» —es decir, libre de los presupuestos de un pensamiento subjetivo— como posibilidad inagotable e incondicionada de interiorizar la relación interna de las escisiones dadas, transformar sus oposiciones y concebirlas nuevamente más diferenciadas. En esta fuerza creadora y transformadora, a la que más tarde denominará con el célebre y ambiguo término *Aufhebung*, ve Hegel una afinidad entre la filosofía y el arte. Y desde ella puede decir, como en la carta a Hinrichs ya citada, que «toda» filosofía, en la medida en que descubre nuevos horizontes de la verdad y permite repensar la relación entre pensamiento y ser, es un «pensar lo absoluto», no porque establezca dogmáticamente «lo absoluto», sino porque su aspiración a la verdad le permite obtener nuevos conocimientos y nuevas perspectivas:

> Cada filosofía es completa en sí misma —escribe Hegel— y, como una obra de arte, tiene la totalidad en sí. Así como Rafael y Shakespeare, si hubieran conocido las obras de Apeles y de Sófocles, no les hubieran podido parecer meros ejercicios previos —sino una fuerza afín del espíritu—, igualmente la razón tampoco puede ver en las configuraciones anteriores de sí misma solamente ejercicios previos de utilidad para ella. (DFS, 12-13.)

La primera publicación de Hegel: «Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling»

A la luz de nuestras anteriores reflexiones, la intención de Hegel de exponer la diferencia entre el pensamiento de Fichte y el de Schelling adquiere una dimensión de profundidad netamente filosófica. Lo que aquí está en juego es nada menos que el intento de cruzar la línea fronteriza, trazada por Kant, de la experiencia racionalmente fundada: la experiencia queda para Kant estrictamente limitada al dominio del conocimiento subjetivo y referido a objetos. En el marco de este concepto de experiencia, el intento especulativo de abrir el dominio de lo incondicionado del conocimiento aparece como una recaída en el dogmatismo precrítico y en el irracionalismo. También para Fichte, que respetaba explícitamente esta línea kantiana, el horizonte del conocimiento trascendental —de un conocimiento que se contenta con reflexionar sobre las condiciones de sus actos referidos a objetos— era inalcanzable:

> El autor está hasta ahora íntimamente convencido de que ningún entendimiento humano podría avanzar más que hasta el límite en que Kant […] se detuvo, pero que nunca determinó, y puso como el límite último del saber finito[74].

Sin embargo, la nueva fundamentación que Kant dio a la filosofía en el «yo pienso» había desencadenado un rápida sucesión de intentos de conferir a ese pensar una fundamentación más profunda de la que Kant lo había dotado[75]. Karl Leonhard Reinhold —a quien Hegel dedica un capítulo entero de su *Diferencia entre los sistemas de filosofía*— sólo veía expresado en el pensamiento puro de Kant un momento de la racionalidad; el otro momento es el de la «actividad representativa», que es una facultad de la «conciencia» humana. La conciencia sería, pues, un concepto más amplio que el del pensar, que Kant había definido como la facultad de formar conceptos. La conciencia era para Reinhold la facultad de distinguir el sujeto pensante del objeto pensado y relacionar a ambos. En la conciencia se unen el pensamiento y la sensibilidad, cuya raíz común Kant había dejado en la oscuridad de lo incomprensible[76].

Contra el intento de Reinhold de sobrepasar la fundamentación kantiana, Fichte sostenía que lo que Reinhold llama «el hecho de la

conciencia» no puede ser el fundamento último e incondicionado de la filosofía, pues un hecho es algo dado. Las cosas dadas son siempre distintas del yo al que son dadas, y esta distinción presupone un acto diferenciador, una acción creadora que nos remite a un yo actuante y, como tal, absolutamente libre. Por consiguiente, el yo actuante, que distingue entre él mismo y sus objetos y los constituye, sería el fundamento último e incondicionado de la razón humana.

Este intento de Fichte, que liberaría al pensamiento de todo presupuesto inmediato, fue continuado por Schelling, quien en 1789, con veintitrés años, fue reclamado por la Universidad de Jena, en la que también enseñaba Fichte. Schelling, que empezó experimentando con la idea del yo absoluto[77], era del parecer de que el yo considerado en sí mismo no es suficiente para fundamentar la razón, pues el yo humano no es una autorreferencia de un espíritu puro, sino que tiene una historia previa en la naturaleza. Por eso, al lado de la filosofía trascendental de Fichte ponía una «filosofía de la naturaleza». Esto fue entendido por sus contemporáneos, incluido Fichte, como un mero complemento de la *Doctrina de la ciencia* de éste que dejaba intacta su base, es decir, la fundamentación del pensamiento en el yo. Pero en realidad Schelling iba mucho más allá, pues en el horizonte del idealismo de Fichte la «naturaleza» sólo se podía pensar en el sentido de la concepción mecanicista moderna: como producto de una «posición» y una formación realizadas por el pensamiento. Pero de ese modo, reflexionaba Schelling, no sólo se reduce la naturaleza a su existencia objetiva para un sujeto, sino que además se ignora la naturaleza de ese sujeto. Es verdad que, por así decirlo, la naturaleza sólo sabe de sí misma en la autoconciencia humana, por lo que entonces puede ser concebida como un orden con leyes propias. Mas, por otra parte, no puede concebirse una autoconciencia que no sea el resultado de procesos naturales y que no esté, como tal, incardinada en ella. Pero los «procesos» naturales que, obedeciendo a sus leyes, producen autoconciencia suponen una productividad creadora que no se puede reducir a un yo como fundamento último: no es concebible, según Schelling, una organización y una diferenciación en la naturaleza sin una «fuerza productiva[78]» inmanente a ellas. Por eso no hay para Schelling ninguna razón para limitar el concepto

de «espíritu» al yo humano y separarlo de la naturaleza, como tampoco se puede reducir la naturaleza a un dato para el pensamiento humano. La naturaleza, concluye Schelling, implica ya el «espíritu», es decir, procesos de diferenciación creadores y autónomos que en todo producto de la naturaleza sedimentan como su historia; y viceversa: el «espíritu» implica ya, incluso en sus formas más sutiles, la naturaleza de un devenir productivo como su reverso inconsciente.

Como consecuencia de ello, idealismo y realismo se interpenetran y sobre ambos cae una luz completamente distinta de la del horizonte de la distinción clásica cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. La unidad incondicionada y no objetiva de lo ideal y lo real, «lo absoluto», debe ahora pensarse como una conexión «intensiva» que se manifiesta y se diferencia en ambos, como «punto de indiferencia» que se divide en espíritu y naturaleza y se expresa en ambos de manera diferente. Al concebir Schelling el espíritu y la naturaleza como diferentes formas de expresión de una conexión intensiva inmanente, se abre una nueva manera de ver lo que la modernidad inspirada por el cartesianismo había hasta entonces diferenciado estrictamente como espíritu y naturaleza.

Después de que en 1799 Fichte, acusado de «ateísmo», tuviera que dejar su cátedra en Jena y se marchase a Berlín, Schelling publicó su *Sistema del idealismo trascendental* (1800), obra en la que Hegel se centró en su *Diferencia entre los sistemas de filosofía*. Este libro delinea una historia natural del espíritu desde la diferenciación material primigenia que culmina en una filosofía del arte, pues en los procesos creadores de la producción artística se realiza e ilustra de manera eminente, según Schelling, la unidad intensiva de espíritu y naturaleza, productividad consciente e inconsciente.

Hegel enlaza con estas ideas y se esfuerza por mostrar su alcance: la superación de una filosofía centrada en el pensamiento subjetivo y de la escisión entre pensamiento y ser, de la que Fichte finalmente no pudo despegarse. Pero Hegel albergaba en su trabajo algunas intenciones filosóficas frente a Schelling, aunque no contra él. Trataba de demostrar la unidad intensiva y «absoluta» de sujeto y objeto en sus formas históricas, y presentaba una conexión sistemática de las formas del saber y de la experiencia en relación con el espíritu y con la naturaleza. El punto de

partida común de Hegel y de Schelling es el conocimiento de que la verdad incondicionada no se puede fundamentar en la autorreferencialidad de la subjetividad productiva, puesto que ésta implica y presupone ya algo otro incomprensible. Schelling llama a esto otro «naturaleza», mientras que Hegel prefiere la palabra «vida». Ambos términos encierran consecuencias diferentes respecto a la idea de lo absoluto, pues la naturaleza, pensada como productividad, es una fuerza eminente frente a sus formas; las formas de la naturaleza participan de ella, pero no son en sí mismas el todo de la naturaleza, cuya productividad se despliega en sus formas. Distinto es el concepto de vida: ésta no es nada que se distinga de sus formas y que pueda llamarse productividad eminente. Vida sólo la hay dentro de sus formas, cada una de las cuales realiza y produce vida a su manera individual como un todo. Y este todo no es nada fuera de la vida, puesto que es el despliegue histórico de ésta.

Pero en ambos casos se trata, como remarca Hegel, de «la superación de la escisión» (DFS, 73). Es decir: de superar la distinción clásica entre pensamiento y ser, y entre sujeto y objeto, e instaurar un pensamiento que conciba la unidad de ambos —verdad— como productividad inmanente de sus diferenciaciones históricas. Sólo entonces podría entenderse la unidad de sujeto y objeto —verdad— de manera que ninguno de estos momentos quede subordinado al otro y enfrente entre sí al idealismo y al naturalismo.

Para superar realmente la oposición entre pensamiento y ser no hay que buscar fuera de éstos, sino dentro de esa oposición; buscar la lógica de su génesis. Pero entonces hay que entender la oposición clásica de otra manera, pensar de otra manera sus polos: «Para superar la escisión ambos opuestos, sujeto y objeto, tienen que ser superados» (DFS, 74). Pues si, por una parte, no puede haber ninguna subjetividad que no tenga una génesis histórica o natural en el mundo y, por otra, ningún mundo que no fuera un ser pensado y no incluya un espíritu, «ambas» partes expresan en el fondo lo mismo, es decir, la relación entre ambas. Las dos partes deben entonces pensarse como siendo a la vez sujeto y objeto:

> En tanto que el sujeto así como el objeto son un sujeto-objeto, la oposición del sujeto y del objeto es una oposición real, ya que ambos

> están puestos en lo absoluto y tienen por ello realidad. La realidad de los opuestos y la oposición real se producen sólo mediante la identidad de ambos. (DFS, 76.)

La idea aquí formulada no es clara de manera inmediata para el pensamiento clásico, puesto que nos obliga a repensar sus polos, el pensamiento y el ser. Por eso conviene demorarse algo más en ella, pues además contiene ya *in nuce* todos los gérmenes de la dialéctica especulativa de Hegel.

Si el pensamiento es siempre «mundano», entonces está siempre condicionado por algo otro y es visible y abordable desde el punto de vista de otro: como sujeto es ya él mismo objeto, es decir, un ser histórica y lingüísticamente determinado y encarnado. Lo propio acontece con el ser objetivo, que en ninguna de sus formas es sólo materia muerta: ya los procesos químicos más simples incluyen diferenciaciones consecuentes y suponen la continuidad de una génesis; en todo «objeto» se manifiesta la consecuencia lógica de una evolución que le presta una dimensión espiritual y una autonomía, que le confiere vida propia frente a toda objetivación.

Si asimilamos estas ideas, dejamos de pensar el sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, como dos esferas diferentes. Cada uno es lo que es sólo en su diferenciación del otro, por lo que se puede decir que el otro es constitutivo de su identidad. El otro pasa a ser, como dice Hegel, su identidad (DFS, 76 y sigs.). Pero si todo cuanto es tiene su identidad no sólo porque «excluye» todo lo otro, sino también porque se «relaciona» con todo lo otro; si lo otro «pasa a ser» todo ser idéntico, entonces todo algo idéntico implica la totalidad de sus relaciones con otros. Todo algo, todo ente idéntico consigo mismo, implica a su individual manera la totalidad de lo otro que él, y esto significa que está infinitamente diferenciado y escapa a todo intento de reducirlo a objeto de una perspectiva subjetiva.

Este resultado —que, desde otra perspectiva, es también de importancia capital para la ciencia natural actual— deja realmente atrás el dualismo clásico de pensamiento y ser. Hegel dice que «por esencia el sujeto puede pasar al objeto, o el objeto al sujeto […]. La verdadera identidad y, al mismo tiempo, la verdadera oposición de la que ambos son capaces consiste

solamente en que ambos son un sujeto-objeto» (DFS, 77). Hegel habla también de una oposición «viva» o «real» para expresar que en ella los opuestos no se excluyen uno a otro —como tampoco lo hacen las formas de vida—, sino que se implican, se complementan y se diferencian mutuamente.

A la luz de esta consecuencia, el concepto de «vida» adquiere en Hegel una dimensión de profundidad que nos obliga a repensar la relación del ser individual con la totalidad, pues el todo de la vida no es algo dado que pueda separarse de la multiplicidad de sus formas individuales. Es tal todo, es totalidad, sólo en cada una de sus formas individuales —que a su vez sólo son todos individuales en relación con todas las demás formas: un «mundo en el mundo», como una vez llegó a decir Hölderlin.

El concepto de «individualidad», que expresa la unidad e indivisibilidad de una forma viva, escribe Hegel:

> […] comprende en sí tanto la oposición contra una multiplicidad infinita como la unión con ella. Un hombre es una vida individual en cuanto es algo distinto de todos los elementos y de la infinidad de las vidas individuales que hay fuera de él; es una vida individual sólo en cuanto es uno con todos los elementos, con la infinitud de la vida fuera de él[79].

Con esta consecuencia que Hegel, como también Schelling y Hölderlin, deduce de la lógica inmanente de la distinción clásica entre sujeto y objeto y que la transforma, pasamos de un mundo estático, compuesto de objetos dados y regulado por un pensamiento puro, a un mundo dinámico de transiciones cambiantes en las que la identidad de cada momento se constituye por su conexión con todos los demás. Esta conexión —Hegel la llama «conexión viva»— es «absoluta» porque, como «la vida», no puede ser agotada o abrazada por ningún momento viviente. Y sin embargo, esta conexión no es un todo que trascienda a dicho momento, sino la lógica autónoma de sus relaciones cambiantes, la que a partir de estas relaciones se genera y con ellas cambia[80].

Por eso, la idea especulativa de la razón y su concepto de «unidad» sistemática ya no trata de conciliar abstractamente las oposiciones y escisiones de lo viviente para situarse por encima de ellas a la manera idealista, pues Hegel dice que «la escisión necesaria es *un* factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, y sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema» (DFS, 14). La «reconstitución» de una conexión a partir de la máxima separación que supone un antagonismo, un conflicto, no es posible, de acuerdo con la concepción de Hegel, uniendo los elementos escindidos en nombre de una idea abstracta, formada en el pensamiento, de unidad. Por el contrario, hay que sumirse en la escisión para pro-ducir, en el doble sentido de la palabra, bajo la superficie de su manifestación antagónica, la lógica de su relación: hay que «interiorizar» la lógica de la escisión concreta en su génesis a la vez que expresarla y «exponer» esa escisión. Sólo la exposición sistemática de la lógica inmanente de una escisión modifica su forma de manifestarse al enseñarnos a repensar sus polos separados a la luz de su conexión constitutiva.

Como toda identidad está condicionada por la otredad, la misión de la razón filosófica consiste en «complementar» una identidad dada y concebida desde una perspectiva subjetiva «con su opuesto» (DFS, 34). Es decir: no debe considerar sus objetos objetivamente, sino relacionar las formas objetivas en que éstos aparecen con lo otro que excluyen y enseñarnos a reconocerlos como formas de expresión de una totalidad de inclusiones y exclusiones, de un «mundo en el mundo». El conocimiento especulativo de la razón es, en otras palabras, un proceso de aprendizaje en el que una manera de ver subjetiva y sus objetos van diferenciándose hasta la relación constitutiva de sujeto y objeto que se hace reconocible. La razón, añade Hegel, «con la síntesis de ambos produce una nueva identidad, que es de nuevo deficiente ante la razón y que igualmente se completa de nuevo» (DFS, 34). Por eso, un pensamiento sería «defectuoso» mientras fijase lo pensado en una identidad objetiva, es decir, lo concibiese desde un puesto de observación subjetivo sólo como objeto. La tarea del «método» especulativo «del sistema» es, por tanto, abandonar todo puesto de observación en relación con lo pensado para avanzar en el conocimiento de

lo pensado hasta aquella relación constitutiva y viva que une el pensamiento y lo pensado. Sujeto y objeto sólo estarían reconciliados y consecuentemente referidos uno a otro si la perspectiva subjetiva se reconociese en el objeto y se le hicieran transparentes sus propios presupuestos como tales presupuestos. Un sistema filosófico estaría «cumplido» si no sólo nos presentase la realidad como dato que se presupone, sino también —como hace una obra de arte— su manera de contemplarla, desde cuyos presupuestos la considera como dato.

No muy diferente es en el fondo la tarea que se propone toda filosofía, por lo que Hegel puede decir con razón que «cada filosofía es completa en sí misma y, como una obra de arte, tiene la totalidad en sí» (DFS, 12). Pero la filosofía especulativa se propone dar un paso más. No se contenta con la autorreferencialidad de una relación cumplida entre el yo y el mundo, sino que la piensa en el contexto de la evolución histórica de la que nace y en la que se inscribe.

La transformación de la idea clásica de la verdad: la «Fenomenología del espíritu»

La crítica a Fichte llevó a Hegel a concebir la dinámica propia de una relación inmanente entre sujeto y objeto que ni puede tomarse como objeto, ni puede reducirse a los productos sintéticos de un sujeto. Cada una de las partes —el pensamiento y el ser— se implican mutuamente: no hay ningún pensamiento puro que no sea una forma histórica y lingüísticamente materializada, y ningún ser que se presente como un dato en sí fuera de todo horizonte de pensamiento. Si, en esta conexión, se muestra como «transición» del sujeto a la objetividad histórica y de ésta a la experiencia subjetiva, no podemos pensar la correspondencia entre ambos —tradicionalmente llamada «verdad»— como una relación estática, sino que debemos pensarla como una relación dinámica y mudable: como una transformación histórica y autónoma, un devenir de su constelación que ni puede controlarse desde un punto de vista subjetivo ni puede describirse

como hecho objetivo, sino que modifica las formas históricas en que ambas partes se presentan.

Una filosofía que ya no pretenda establecer la verdad desde determinados presupuestos y distinciones —como las de sujeto y objeto, «razón pura» y ser histórico, etc.— como un dato, sino captarla en los cambios históricos de su concepto como la vida interior autónoma de esos cambios, debe primero plantearse el problema de sus propias condiciones históricas. No puede pretender, en otras palabras, formular una idea última y concluyente de la verdad como «absoluta», pues entonces no sería más que una perspectiva determinada entre otras, y la verdad históricamente entendida se disolvería en concepciones de la razón que se relativizan unas a otras. La idea especulativa de la razón debe «deducirse», como Hegel había declarado en *Diferencia entre los sistemas de filosofía*, «de la contradicción de los opuestos determinados, cuya síntesis es lo racional» (DFS, 32), y esto significa extraerse de la crítica de las concepciones históricas y contemporáneas y justificarse como consecuencia de esa crítica.

La *Fenomenología del espíritu* es una respuesta a este problema. Hegel era consciente de la dificultad de su empresa, como prueba la carta que el 1 de mayo de 1807, poco después de publicarse la obra, escribió a Schelling:

> Noto que el trabajo de detalle ha perjudicado la visión del todo; pero este todo es, por su naturaleza, un ir de aquí allá tan entrecruzado, que si estuviera mejor elaborado me habría llevado mucho tiempo más dejarlo más claro y acabado. No necesito decir que hay partes concretas que precisan diversas reelaboraciones para sostenerse bien. Tú mismo encontrarás muchas. [Respecto] a la forma menos lograda de las últimas partes, cuento con tu indulgencia por haber concluido su redacción en la medianoche anterior a la batalla de Jena[81].

Si consideramos que Hegel concibió también la *Fenomenología* como una introducción a su «sistema» especulativo, hemos de ser conscientes de que este sistema no puede formular de manera concluyente, como el de Kant, las condiciones de la experiencia posible, sino que tiene que constituir un

momento dinámico de un «proceso» de la experiencia que no puede reposar definitivamente en ninguna formulación.

La entrada en escena de la filosofía especulativa con su aspiración a un conocimiento «científico» —es decir, no fundado sólo en presupuestos subjetivos— de la verdad es, ella misma, como señala Hegel en la «Introducción», un «fenómeno» histórico junto a otros contemporáneos e históricos de búsqueda de la verdad. Por eso no puede simplemente «rechazar» estos otros saberes como constitutivos de «una visión común y ordinaria de las cosas, aseverando que ella es un conocimiento de otro género, completamente distinto, y que ese saber no es nada para ella; ni tampoco puede invocar el presentimiento de un saber mejor que hubiera dentro de él» (FE, 168). En otras palabras, no basta con hacer valer la propia idea de la verdad basándola en un presupuesto tenido por inmediatamente cierto y oponiéndola a otras. La razón especulativa, que pretende ser una «ciencia», debe más bien mediar su nueva posición con las demás posiciones de la razón y —como dice Hegel en *Diferencia entre los sistemas de filosofía*— reconocerse y reflejarse «a sí misma», es decir, su propia concepción incondicionada de la verdad, en las más dispares concepciones de la razón y de la verdad. Hegel no pretende exponer una nueva verdad, que sólo podría exponerse desde una perspectiva históricamente parcial, sino liberar las determinaciones históricas de la verdad de las limitaciones de su perspectiva subjetiva y de un pensamiento en oposiciones para dejar en ellas al descubierto su relación con lo incondicionado, para revelar una historia autónoma de la razón.

De ahí que la *Fenomenología* se conciba como una exposición de las formas en que se manifiesta la «conciencia natural». Bajo este concepto subsume Hegel todas las formas de manifestación de un pensamiento que opera sobre el supuesto de una separación entre sujeto y objeto, pensamiento y ser, forma y contenido. El espectro de estas formas de pensar incluye para él desde la primaria e indiferenciada «certeza sensible», que toma inmediatamente por verdadero todo lo dado, y pasando por las formas de la metafísica clásica, hasta los modos de pensar más avanzados de la filosofía contemporánea, representados por Kant, Fichte o Jacobi.

Las formas de esta conciencia son «naturales» en la medida en que ésta opera con distinciones que supone dadas e ignora su génesis histórica y, por ende, su mutabilidad. Tal conciencia se caracteriza por «distinguir» algo de ella misma —el objeto o contenido del pensamiento— y al mismo tiempo «referirse» a ese algo desde su concepción de la verdad (FE, 171-172). De hecho, la definición clásica de la verdad presupone la verdad como algo dado e independiente del pensamiento, y la define como correspondencia entre el objeto y el pensamiento. Pero como ya mostró Hegel en la crítica que hizo de Kant y de Fichte en *Diferencia entre los sistemas de filosofía*, aquí hay un malentendido entre la concepción de la verdad que afirma la verdad como algo absoluto, y las distinciones subjetivas del pensamiento que hace esa afirmación.

Todo pensamiento que, desde una perspectiva subjetiva, se refiere a algo pensado es en el fondo una forma de manifestación de la «conciencia natural»: distingue entre pensamiento y ser, y presupone que en sus enunciados verdaderos el pensamiento concuerda con el objeto o éste con su concepto. Pero lo que una conciencia «presuponga» como verdad y el «concepto» que en cada caso tenga de la verdad depende de cómo distinga entre pensamiento y ser. Esta distinción es históricamente tan variable como la idea misma de la verdad. En palabras de Hegel: «Pues la conciencia es, por una parte, conciencia del objeto, por otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que a ella le es lo verdadero, y conciencia de su saber acerca de ello» (FE, 173).

Toda determinación objetiva de la verdad en el horizonte de la fórmula clásica de la *adaequatio* está afectada de esta ambigüedad fundamental. La verdad es aquí, por un lado, fundamento incondicionado y horizonte de todo conocimiento verdadero: la conciencia sólo puede conocer sus objetos en el horizonte de «lo que para ella es lo verdadero». Pero por otro lado, la verdad es siempre sabida y se basa en el saber: está referida a un saber que la estructura y, por tanto, no es independiente de la forma de ese saber.

Hegel utiliza sistemáticamente esta ambigüedad en la *Fenomenología del espíritu*. Si la verdad es para la «conciencia natural» al mismo tiempo fundamento incondicionado y objeto del saber, entonces la reflexión especulativa de esta ambigüedad no tiene necesidad de presentar un

concepto propio de la verdad y ofrecerlo a la conciencia como una norma exterior. Con ello no haría más que añadir uno más a la multitud de conceptos históricos de la verdad y no podría tener la pretensión, común a todos ellos, de pensar la verdad como incondicionada y «absoluta». Por eso el pensamiento especulativo recibe su forma sistemática y su necesidad interna de una crítica inmanente de la ambigüedad de la conciencia natural de la que resulta su «superación». Determina el «concepto» de la verdad de una determinada forma de conciencia examinando su «pretensión» de poseer la verdad como verdad de algo incondicionado. Aquí se muestra que todo concepto de la verdad que la conciencia natural se forma depende de las distinciones y de los presupuestos de un saber histórico, y que, por ello, no puede alcanzar validez incondicionada. Todo concepto de la verdad pretende la verdad bajo determinadas condiciones históricas y lingüísticas y, por tanto, implica relaciones de inclusión y de exclusión. Limita con un fuera que no puede comprender adecuadamente con los medios de su orden conceptual actual y que no se ajusta a su distinción entre verdad y no-verdad. Cuando la reflexión fenomenológica de una forma de la conciencia natural encuentra que su concepto de la verdad y la verdad como objeto presupuesto no se corresponden, «la conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto» (FE, 173). Pero ningún objeto es independiente del saber del que se distingue. Por eso, «al alterar el saber, se le altera a la conciencia también el objeto mismo».

Con la modificación de los horizontes históricos de la experiencia de hecho se modifican también las formas en que aparecen los objetos. Por eso, lo que percibimos como objeto es también, más allá de la forma en que se nos presenta, producto de cambios históricos inabarcables que sedimentan en él. Por eso, lo que determinamos como «objeto» implica siempre una vida histórica propia que se resiste a nuestro limitado saber. En nuestros intentos de aprehenderlo, el objeto abre los ojos, nos mira y nos pone frente a lo que, en nuestra sujeción a una perspectiva, «no» percibimos ni podemos captar con nuestros conceptos. Todo horizonte de la conciencia pone en ésta, como dice Hegel, «con lo singular […], a la vez, el más allá» (FE, 170), de suerte que ninguna conciencia puede mantener sus certezas y verdades a lo largo del tiempo: «Lo que está limitado a una vida natural no

puede ir por sí mismo más allá de su existencia inmediata; mas hay algo otro que lo empuja más allá, y este ser-arrancado es su muerte» (FE, 170).

La inclusión de la muerte y, por ende, de una dimensión temporal en la experiencia de la conciencia arroja nueva luz sobre la expresión «absoluto». Absolutos son el tiempo y la muerte no como objetos de un saber posible, sino como la violencia de una transformación que se impone «dentro» de las limitaciones del saber y las desborda. Pero el tiempo y la muerte son también, como continuidad y límite de su devenir, las condiciones de una forma de vida finita. La conciencia finita y temporal es así, en todo momento, dos cosas a la vez: por un lado, autorreferencia y autoconservación frente a otro, y, por otro, rebasamiento, apertura radical a otro, sin que pueda haber ningún «sí mismo». Por eso, la subjetividad no es, como pensaba Kant, el horizonte de la experiencia del tiempo, sino que ella misma es fundamentalmente temporal: idéntica consigo misma sólo «en la medida» en que se diferencia, y «sí misma» sólo como momento dinámico de cambios que incesantemente desbordan su autorreferencia.

Por eso puede Hegel emplear, para los cambios de la conciencia natural que la *Fenomenología* reconstruye, el término «automovimiento»: un devenir autónomo y «absoluto» que por detrás de las formas particulares de conciencia se impone contra la manera de ver de ésta. Con esta concepción, la *Fenomenología* modifica el concepto de experiencia que Kant había introducido contra la metafísica clásica; para Kant, la experiencia ya no está referida a un ser presupuesto, sino que todo ser se constituye sólo en el horizonte de las capacidades de la conciencia como dato, pero al ligar Kant la experiencia a la subjetividad, permanece en la distinción clásica entre sujeto y objeto. La experiencia sigue estando para él referida a objetos, y presupone un marco conceptual dentro del cual la conciencia se apropia de sus objetos. Para Hegel, en cambio, este marco conceptual es una forma históricamente surgida y mudable, con lo que la experiencia recibe la dimensión incalculable, y por ende «absoluta», de un cambio histórico que ningún horizonte de la conciencia puede controlar, sino que en el curso de su devenir obliga a la conciencia a «reversiones» (a «una *inversión de la conciencia* misma», FE, 174) que la fuerzan a volver sobre sus presupuestos y modificar su punto de vista.

La *Fenomenología* de Hegel refleja y describe estos cambios en la conciencia natural partiendo de su forma más sencilla, la «certeza sensible», e indicando las ambigüedades de cada nueva determinación de la verdad hasta llegar a la fase en que la conciencia se desprende de las últimas impurezas de determinación y de presupuestos objetivos del ser:

> Pero la *meta* le está fijada al saber tan necesariamente como la serie del proceso; está allí donde el saber ya no tenga necesidad de ir más allá de sí mismo, donde se encuentre a sí mismo, y el concepto corresponda al objeto, y el objeto al concepto. (FE, 170.)

Ello no supone un aquietamiento ni un final definitivo de la experiencia, sino que la experiencia ha alcanzado una profundidad en la que ya no depende de distinciones presupuestas, sino que es capaz de pensar el cambio como médium de sus distinciones. La conciencia conocería así un devenir «absoluto»: su devenir «vivo» que ella es, y tiene que ser, en su tarea de constituir y modificar sus horizontes de experiencia. La conciencia no puede anticipar ni objetivar este ser histórico, pero puede interiorizar su historia en la necesidad de sus cambios, cambiando ella misma en esa interiorización. «Encontrarse a sí misma» no significa entonces volver a sí misma como una «identidad» presupuesta, sino interiorizarse como cambio, como radical apertura a lo otro de sí misma. En todo lo que nos acontece —así podríamos expresar esta idea de Hegel— hay algo que nos niega: una «negatividad» incondicionada de la que no podemos disponer. Mas por eso mismo, también hay algo «lógico», algo que se dirige a nuestra experiencia, que espera un cambio en nuestra perspectiva para que podamos leerlo como momento de «nuestra» experiencia[82].

El cambio es necesario o lógico porque siempre se constituye como reversión de una forma determinada de conciencia a partir de sus limitaciones. En la transformación de una conciencia que, en el encuentro con su otro, «sale de sí misma» porque éste la obliga a cambiar su relación consigo misma y con el mundo, esta negación no es un destino anónimo que la alcanza desde fuera, sino más bien una «negación determinada», es decir, reconocible, a partir de las contradicciones de esta relación de la

conciencia consigo misma y con el mundo. Todo cambio en un horizonte de la conciencia tiene su razón en las contradicciones, que pueden interiorizarse en su lógica. Por eso, la experiencia de la conciencia tal como la describe la *Fenomenología del espíritu* presenta siempre dos aspectos: por un lado, la conciencia afectada puede verla como el «camino de *duda* o, dicho más propiamente, camino de desesperación» (FE, 168), pues al principio la conciencia experimenta la disolución de sus horizontes de experiencia sin que desde su punto de vista pueda comprender su lógica interna. Pero desde el punto de vista de la «interiorización» y la reflexión de esta transformación, esas contradicciones adquieren una lógica y se convierten en fundamento de un nuevo y más diferenciado autoconocimiento.

Hegel tiene en cuenta este carácter ambiguo de la experiencia cuando aborda en su *Fenomenología* la experiencia de la conciencia desde diferentes puntos de vista: el punto de vista de la figura de la conciencia que experimenta la transformación y el punto de vista de una reflexión sobre los presupuestos y las relaciones de exclusión de esa conciencia. El primero describe cómo una determinada relación de la conciencia consigo misma y con el mundo se presenta «para ella», mientras que el segundo realiza el movimiento de una reflexión que se lleva a cabo, detrás de esa conciencia, «para nosotros».

El punto de vista sistemático de este «nosotros» no designa en la *Fenomenología*, como suele pensarse, el punto de vista de una observación filosófica superior que contempla la evolución frente a una conciencia natural cautiva en ésta. Hegel se refiere más bien a una reflexión espiritual autónoma que, trascendiendo su propia visión perspectivista, hace que «todo» yo sea observable e influenciable desde fuera. El yo no es, como Hegel indica de un modo claro, enteramente aprehendido como relación consigo mismo, pues como tal encierra una relación constitutiva con otro en la que se refleja. No se refiere con esto a la intersubjetividad empírica, sino a un espacio espiritual ilimitado en el que un yo es observable para otros y se presenta de una manera distinta para una reflexión más diferenciada. Cada yo, por mucho que se cierre a los otros, lleva como inscrita en él esa visibilidad. Ningún yo puede cerrarse a la posibilidad de que sus

contradicciones internas, de las que él nada sabe, se revelen, y ningún yo puede impedir que esas contradicciones desarrollen su propia vida y cambien a sus espaldas. A este ser incondicionado inmanente al yo lo llama Hegel «espíritu»: «[…] *yo* que es *nosotros*, y *nosotros* que es *yo*» (FE, 237). Vista así, la «meta» de la *Fenomenología* puede formularse de la siguiente manera: se trata de alcanzar un punto en el que los cambios que experimenta la conciencia ya no le resulten extraños ni los considere una acción violenta que viene de fuera, sino que pueda interiorizarlos como una consecuencia de sus propias contradicciones. La conciencia adquiriría entonces frente a sus presupuestos una libertad que le permitiría reconocer en todo lo que le resulta extraño y amenazante no una negación, sino una posibilidad de conocimiento y de transformación creadora del propio sí mismo.

La *Fenomenología del espíritu* reconstruye esta experiencia y hace de la conciencia natural una conciencia reflejada de manera filosófica, comenzando por la figura más sencilla de esta conciencia: la «certeza sensible», que considera inmediatamente verdadero todo lo dado en toda su diversidad. Dicha conciencia debe experimentar que lo inmediatamente dado está dado siempre y sólo «para una conciencia» y dentro del horizonte de percepciones de ésta, pues todo lo dado lo es sólo en las más diversas relaciones con otras cosas dadas e incluye una multiplicidad de propiedades cuya «unidad» no viene dada a los sentidos, sino que sólo puede ser pensada como lo general de sus propiedades. Con esta comprensión, la inmediata certeza sensible se transforma en la «percepción», que aprehende el objeto como cosa compleja con múltiples propiedades. Éste es el plano del sano sentido común, que concibe la unidad o bien como dada en el objeto, o bien como producto de la conciencia. Pero el sentido común no liga la unidad y la multiplicidad del objeto, y por eso no va más allá de la descripción externa. Sólo el «entendimiento», la conciencia de la ciencia empírica, consigue pensar la unidad del objeto junto con su multiplicidad y ve a ésta bajo leyes constantes, pero sólo lo consigue al precio de una separación entre el reino de las leyes abstractas del entendimiento y una realidad mudable.

Otra reflexión muestra la inconsistencia de esta distinción, pues en ambas partes —el reino de las leyes y el mundo de la vida— la conciencia lleva a cabo determinaciones constitutivas, con lo que un conocimiento consecuente de los objetos sólo es posible como autoconocimiento de la conciencia. Con este paso «hemos puesto pie en el reino natal de la verdad» (FE, 232), pues sólo en el horizonte del pensamiento autoconsciente, que se conoce a sí mismo como objeto, la verdad deja de ser representada sólo como dato para ser pensada y fundamentada como correspondencia entre pensamiento y ser. Pero la autoconciencia, como ahora se mostrará, no es una, pues combina la suposición de una «unidad», la de la relación consigo misma, con una «distinción» real de sí misma. Al ser a la vez sujeto y objeto, la autoconciencia encierra una «duplicidad», es decir, una unidad consigo misma y una referencia a otro en el cual se refleja su referencia a sí misma: una distinción entre el sí mismo empírico en el mundo y el sí mismo espiritual en su unidad consigo misma, que Hegel analiza en las formaciones de la conciencia estoica, la conciencia escéptica y la «conciencia desventurada». Aquí la unidad de sus dos aspectos resulta cada vez más problemática para la autoconciencia: en sus relaciones con el mundo se sabe idéntica consigo misma, pero no puede realizar esa unidad en la multiplicidad de sus encuentros con el mundo.

Esta unidad de la conciencia de sí y del mundo —y con ella una nueva relación entre pensamiento y realidad— se anuncia en el plano del conocimiento de la «razón» que se manifiesta en el «idealismo» contemporáneo: aquí, ambos dominios son sintetizados en una idea de la razón a la cual puede reducirse toda realidad y desde la cual ésta puede fundarse. A la luz de la razón, la conciencia puede soportar y asimilar tranquilamente la realidad que le es dada, pues ha hecho la experiencia de que la «toda realidad efectiva no es distinta de ella» (FE, 270).

Ahora parece que se ha alcanzado la meta de la *Fenomenología*: fundamentar la unidad constitutiva de la conciencia de sí y del objeto. Pero como ya mostró la anterior crítica de Hegel a Kant y a Fichte, esta unidad es histórica, es decir, varía según lo que en cada caso se entienda por realidad y por razón. Hegel refleja las transformaciones de la razón desde la «razón observante» de la ciencia natural de su tiempo, para la cual la

realidad se compone de «cosas», hasta la «razón que examina leyes», que en la «razón práctica» de Kant avanza hacia un concepto ético de la razón. Sólo aquí se abre la posibilidad de pensar la universalidad de la razón como su realizarse en los actos de todos los individuos.

«Espíritu» es el término que emplea Hegel para una forma de conciencia en la que «el sí mismo de la conciencia real» y su «mundo objetivo real» ya no constituyen, como en Kant, un dualismo con sus partes enfrentadas. El mundo se reduce al sí mismo y éste es reconocible como figura de un mundo histórico[83]. Hegel sigue la lógica de esta nueva relación espiritual entre el sí mismo y el mundo desde el mundo ético de la Antigüedad griega, y pasando por el despertar de la conducta individual en la tragedia, el racionalismo de la Ilustración y de la Revolución francesa, hasta la idea del espíritu autoconsciente tal como se ha constituido en la filosofía contemporánea en Kant, en Fichte y en el romanticismo. Sólo aquí ve Hegel que se ha alcanzado un grado de conciencia en el que la pura espiritualidad está reconciliada con la conciencia mundana individual: el espíritu como horizonte de un mundo histórico no simplemente no se opone a los individuos como legalidad universal, sino que se realiza en ellos. Pero la unidad del individuo como ser espiritual y como ser particular entre otros no carece de problemas. Hegel despliega su dialéctica en el conflicto moral entre obligación e inclinación, en el problema de la apelación a la conciencia individual como algo universal y en los conflictos entre diferentes autoconciencias, que se contraponen en su pretensión de representar la espiritualidad universal y la libertad absoluta.

Hegel ve que la igualdad del yo autorreferente con el otro «en cuanto» otro, en la que ambos ya no se excluyen, se alcanza en el mandamiento cristiano del amor al prójimo:

> El sí que reconcilia, en el que ambos yoes se desasen de su *existencia* contrapuesta, es la *existencia* del *yo* extendido a la duplicidad, que permanece igual a sí en ella y que, en su exteriorización y contrario perfectos, tiene la certeza de sí mismo; —es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro. (FE, 540.)

Con el punto de vista de la «religión», la dimensión incondicionada de la relación de sí mismo con otro, cuya formulación se propone últimamente la *Fenomenología*, es ahora elevada a la conciencia de una manera nueva. En ella se trata de un reconocimiento sin reservas del otro que no sólo lo reconoce desde la perspectiva de la propia relación consigo mismo y relativamente a ella, sino como una encarnación autónoma de la incondicionalidad divina. Pero también de ésta se pueden tener experiencias diferentes. Hegel refleja la presencia de lo divino en el horizonte de la experiencia religiosa primero en la «religión natural», que lo experimenta como divinidad de la naturaleza, y continúa con la presencia fatal de lo divino en la «religión-arte» griega hasta llegar a la idea cristiana de un Dios que se ha hecho hombre enteramente y sin reservas. Aquí la particularidad del ser hombre individual y la universalidad de Dios están reconciliadas. Pero en la figura ejemplar de Dios hecho hombre se impone una última distinción entre el yo humano y el tú divino que hace de la esfera de lo absoluto objeto de una representación.

A la luz de esta reflexión, el «saber absoluto» que cierra la *Fenomenología* puede leerse como una consecuencia que ya está presente en la idea cristiana de Dios: si Dios se hizo hombre «sin reservas» y como tal murió, también esta última distinción entre las esferas humana y divina debe desaparecer y pensarse lo divino como algo radicalmente inmanente. «Absoluta» sería entonces una experiencia que se pasara sin el presupuesto de esta distinción y estuviera en condiciones de abrirse sin reservas al «otro que sí mismo» en su otredad: esta experiencia ni sometería a este otro al punto de vista de la relación consigo mismo ni distinguiría de sí a la otredad como objeto, sino que tendría que reconocerla como momento constitutivo de la propia génesis y apertura en el tiempo. Todo sí mismo ajeno y toda forma diferente de ser serían entonces una manifestación de esa otredad «absoluta» nunca del todo alcanzable que «rebasa» y transforma el sí mismo: no habría ningún otro objetivo, sino «el otro de sí mismo».

Hegel ya no concibe el «saber absoluto» como un contenido más, el último, de la conciencia, sino como «interiorización» del proceso, ya concluido, de experiencia (FE, 626) que comprende la multiplicidad de sus formaciones en su relación genealógica. En el saber absoluto se ha

alcanzado un nivel de la conciencia que no sólo deja tras de sí las demás formas de conciencia y las recapitula como contenidos de la memoria. En este nivel, la interiorización atraviesa los estratos profundos de su propia génesis. Por vez primera, la conciencia espiritual concibe al otro de sí mismo no como algo objetivo que está frente a ella, sino que reconoce en él su propia relación con el todo y el derecho de su propia otredad. Con esta consecuencia, el pensamiento ya no encuentra el mundo con reservas derivadas de distinciones presupuestas, sino que lo concibe como médium de su constitución y transformación temporales.

> En tanto que su compleción [del espíritu] consiste en *saber* perfectamente lo que él *es*, su sustancia, este *saber* es su *ir-dentro-de-sí* en el que abandona su existencia y entrega su figura al recuerdo y la interiorización. En su ir-dentro-de-sí, se ha sumergido en la noche de su autoconciencia, pero su desaparecida existencia está preservada dentro de esa noche, y esta existencia cancelada y asumida —que es la anterior, pero renacida a partir del saber— es la nueva existencia, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. (FE, 626.)

En el médium de la interiorización, en el que la conciencia que recuerda se reconoce en sus formas pasadas y sabe de su proceso y sus experiencias, el «saber lo que se es» ya no es entendido como apropiación de una identidad presupuesta. El autoconocimiento como interiorización/recuerdo histórico implica una transformación, un hacerse diferente de la conciencia que recuerda: reconoce el pasado desde una perspectiva nueva y en un contexto nuevo, y se concibe a sí misma como el médium en el que este contexto alcanza una nueva existencia en un «nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu». Con este saber, el pensamiento avanza hasta aquella historia «absoluta» de la que la conciencia no puede apropiarse objetivamente, sino que es y tiene que ser ella misma: una historia que se le presenta no como objeto de recuerdo, sino sólo en la transformación de su horizonte.

Un compendio del sistema: la «Enciclopedia de las ciencias filosóficas»

La *Fenomenología* mostró la relación constitutiva entre pensamiento y ser reconstruyendo la lógica inmanente de sus constelaciones históricas posibles: desde la más simple reducción del pensamiento a la certeza sensible, hasta las complejas formaciones intelectuales del idealismo de la época. A la luz de esta experiencia puede ahora decirse que la distinción entre sujeto y objeto ya no es un presupuesto intemporal del pensamiento, sino una constelación históricamente variable que remite a la lógica de sus diferenciaciones. Esta lógica no es una lógica formal que pueda distinguirse de las relaciones y escisiones concretas de su realización; no regula ningún dominio de objetos presupuestos, sino que es una lógica de la génesis histórica en la que los objetos y las relaciones se diferencian y se transforman.

Un pensamiento que piense el cambio histórico no puede afrontar el devenir instalándose en una perspectiva subjetiva, pues en tal caso reduciría el cambio a un objeto sometido a los presupuestos de una perspectiva determinada y lo congelaría en un movimiento fijado en un espacio. Para pensar el movimiento sin fijar el devenir que expresa en conceptos exteriores, se necesita un pensamiento que sea consciente de ser él mismo un momento de ese cambio, que lo admita y continúe modificándolo. Tal pensamiento tendría que reflejar incesantemente sus propias condiciones de partida y modificar la perspectiva implícita en esas condiciones.

En esto reside la dificultad del pensamiento dialéctico, que el propio Hegel expuso: el movimiento del pensamiento dialéctico se sustrae a toda fijación a la perspectiva de una intención subjetiva. En la «Introducción» a su *Enciclopedia*, Hegel ofrece un breve esquema de la génesis de la dialéctica especulativa capaz de arrojar nuevamente luz sobre el procedimiento de la *Fenomenología del espíritu* y justificar desde él la necesidad de una *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*cf*. §§ 11 y 12).

El pensamiento clásico, que fundamenta la verdad en la distinción entre pensamiento y ser, hace la experiencia de que sólo puede pensar la verdad como objeto. Es decir: nunca puede pensar la verdad considerando de la

misma manera los «dos» momentos de la verdad: su manifestación en el pensamiento y su carácter incondicionado, «absoluto», frente a las perspectivas del pensamiento. El pensamiento «empirista» llevará la verdad al lado objetivo y exigirá que los conceptos se orienten a objetos, mientras que el pensamiento «racionalista» deducirá los objetos de las categorías del pensamiento. Cuando este pensamiento intenta justificar su concepto de la verdad, se ve envuelto en contradicciones, pues por un lado la verdad es el objeto del pensamiento y depende de sus presupuestos y, por otro, es el horizonte dentro del cual es posible pensar objetos.

De esta evidencia resulta, según Hegel, la «necesidad» de pensar nuevamente la verdad como incondicionada y no objetiva, una necesidad que tiene que conducir al desarrollo de un nuevo pensamiento. Ya el giro copernicano de Kant, la fundamentación de la verdad en la autoconciencia trascendental, era una expresión de esta necesidad de superar el esquema clásico de un pensamiento referido al objeto. A este giro trascendental alude Hegel cuando escribe (§ 12) que el pensamiento que reflexiona sobre la contradicción fundamental de la forma clásica del pensamiento se «eleva» sobre esta forma de pensar «hasta el elemento puro de sí mismo», es decir, hasta el elemento de una «razón pura» en la que pensamiento y ser coinciden.

Pero la razón pura se contrapone sólo negativamente a la idea clásica de razón, de cuya reflexión proviene. Se separa del conocimiento empírico de objetos y forma su propia esfera, pura e intacta, de aquél, pero esto significa que la razón pura ha olvidado que procede de una «elevación» y un movimiento de reflexión sobre el pensamiento clásico y que se concibe como presupuesto intemporal frente al pensamiento empírico[84]. Ello conduce a separar la filosofía como razón pura de las ciencias empíricas, proceso que ya se inició en la transición del siglo XVIII al XIX.

Considerada bajo la luz de este perspicaz diagnóstico de Hegel, su concepción de una *Enciclopedia* aparece como un intento de superar esta separación para devolver a la razón pura sus contenidos empíricos históricos, y a la razón empírica su fundamento filosófico. Hegel escribe que «las ciencias experimentales tienen el atractivo» de que pueden confrontar la «forma» pura de la reflexión filosófica con una multitud

creciente de «contenidos» empíricamente descubiertos (§ 12). Por otra parte, la acumulación meramente accidental de contenidos científicos particulares requiere la fundamentación sistemática de sus relaciones, pues en otro caso la experiencia se fragmentaría en dominios independientes y cada vez más especializados. Vista bajo esta luz, la exigencia «sistemática» de Hegel adquiere precisamente en las condiciones actuales, caracterizadas por un empobrecimiento y un fraccionamiento de la experiencia en una multitud de conocimientos e informaciones dispersos, una nueva plausibilidad. Su *Enciclopedia* es el intento de confrontar el punto de vista —alcanzado ya en la *Fenomenología*— de un pensamiento dialéctico con las pretensiones de una multiplicidad de formas del saber diferenciadas, y éstas con la pretensión de una autorreflexión «sistemática», o sea, de una autorreflexión que no se limita a la autorreferencia de una perspectiva presupuesta, sino que implica también las relaciones de ella con otras formas de saber.

En todo esto se basa la articulación sistemática de la *Enciclopedia*: pensar la «lógica» de una manera nueva, es decir, ya no como forma vacía frente a los contenidos, sino como lógica de la constitución de los contenidos. Este dominio de una génesis creadora no puede pensarse, como mostró la *Fenomenología*, como objeto de operaciones subjetivas del pensamiento. Todo objeto del pensamiento es un ser histórico, es decir, es enormemente más complejo que toda determinación subjetiva del mismo. Pero si los objetos de nuestro pensamiento están, por así decirlo, cargados de historia, implican una lógica propia y un movimiento propio que no pueden reducirse a la lógica de nuestra referencia subjetiva a ellos. Y justamente de esta lógica de la génesis y las transformaciones históricas de las relaciones entre subjetividad y objetividad trata la lógica especulativa. En esta dimensión ontológica de la lógica especulativa se expresa una idea fundamental de Hegel: que todo contenido recibe su determinación sólo como momento de una conexión total. Fuera de esta conexión, como objeto fijado, no es nada más que presupuesto no fundamentado de una «certeza subjetiva» (§ 14, agregado). Pero esta conexión lógica incondicionada de todos los contenidos no es para Hegel pensable como una totalidad formal que estuviese fundamentada en un pensar subjetivo, pues si cada contenido

particular se constituye en una totalidad de relaciones; si, en otras palabras, es el resultado y un momento de procesos históricos de diferenciación, ya está en sí mismo lógicamente estructurado, y esta lógica lo pone en relación con todos los demás contenidos.

Sobre el fondo de esta reflexión puede Hegel decir que «la realidad es racional[85]». Esta frase especulativa ha dado lugar hasta hoy a muchos malentendidos, y no raras veces ha provocado indignación, y ello por ignorancia de los conceptos hegelianos de razón y realidad o porque se somete su comprensión a la «conciencia natural», para la cual la realidad es un dato objetivo. Pero la realidad es «racional» no en su forma objetiva de manifestarse, sino como un devenir en el que los objetos se constituyen y que implica diferenciaciones y procesos, es decir, relaciones lógicas. Toda realidad de forma empírica, por muy «irracional» que parezca su manifestación, continuamente revela a una observación diferenciada nuevas relaciones y razones cada vez más complejas que hacen inteligible su forma de ser y modifican su forma de aparecer. En este sentido, «real» no es la imagen que tenemos de una realidad, ni su presencia objetiva, sino su devenir real, en el que también nuestra visión subjetiva no es más que un momento que experimenta modificaciones. La vida propia inmanente a todo objeto, que se desarrolla de forma «racional» y «lógica», no puede sujetarse, como decimos, a los presupuestos de una consideración objetiva. Para comprenderla en su lógica, la razón objetiva debe, por así decirlo, sumergirse en su objeto para desplegar la infinita complejidad de sus determinaciones —y haciéndolo se modifica y diferencia su propia manera de verla.

Con esto entramos de nuevo en la lógica de la «transición» recíproca entre la subjetividad y la objetividad, el pensamiento y el ser, a la que ya nos referimos cuando comentamos la *Diferencia entre los sistemas de filosofía*. Hegel considera en la *Enciclopedia* que «la más alta finalidad de la ciencia […] es promover, a través del conocimiento de esta concordancia, la reconciliación de la razón autoconsciente con la razón del *ser*, con la realidad» (§ 6); un conocimiento en el que, como hemos visto, cambiaría de forma radical no sólo nuestra comprensión de la razón, sino también la de la realidad. A este ámbito de la unidad constitutiva de razón y realidad Hegel

lo llama «Idea». Esta expresión combina en su uso hegeliano el sentido ontológico que tiene en Platón con el sentido, referido a la subjetividad, que tiene en Kant. Hegel se refiere con ella al horizonte de relaciones y diferenciaciones lógicas en el que todo posible contenido se constituye en su ser concreto y en su relación con otro. No es posible pensar nada existente fuera de estas relaciones y diferenciaciones. Pero este horizonte, la Idea, no puede, por otra parte, considerarse independiente de estas relaciones ni abstraerse de ellas: la Idea se constituye como horizonte solamente en las situaciones y relaciones concretas, y se modifica con ellas.

La lógica especulativa no despliega la génesis constitutiva de todo contenido, el devenir de las relaciones lógicas en la relación entre la sí-mismidad y la otredad, como la fenomenología, en contenidos históricos concretos, sino que pretende mostrar las consecuencias creadoras de aquéllas independientemente de los contenidos concretos. Esta exposición de la lógica de la constitución incondicionada y sin presupuestos de algo se adentra en el dominio de la génesis creadora y aspira a repensar los problemas de la teología y la metafísica clásicas en el horizonte de la modernidad. La frase de Hegel según la cual el contenido de la lógica especulativa «es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito[86]», expresa claramente esa aspiración: si queremos pensar enteramente la dimensión de la génesis creadora y liberarnos de los condicionamientos de los presupuestos subjetivos, ese pensamiento nos conduce más allá del dominio de la construcción intencional y nos confronta irremisiblemente con problemas metafísicos y teológicos. La lógica comienza la determinación más universal, la que todo lo abarca y parece estar libre de supuestos: el «ser». Entonces se muestra que incluso esta determinación, «ser», encierra ya una distinción y una relación con otro, la «nada», sin la cual no puede ser pensada. Una ulterior reflexión sobre esta relación constitutiva entre ser y nada nos muestra que también la «nada», en cuanto diferente del ser, no es simplemente nada, sino ser, de suerte que no nos las habemos simplemente con dos magnitudes diferentes, sino con una transición, una implicación recíproca de ambas determinaciones, cuya unidad expresa el concepto de «devenir», que comprende por igual el ser y la nada, el nacer y el perecer.

«La dialéctica —escribe Hegel en referencia a este movimiento, aquí esbozado en sus primeros pasos— es este salir *inmanente* en el que la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del entendimiento se presentan como lo que son, a saber, como su negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo» (§ 81). Pues todo lo finito es lo que es sólo en la multiplicidad infinita de su referencia a otro, es decir, como devenir y cambio.

En este movimiento lógico Hegel pretende haber captado la estructura de la constitución de toda realidad: todo lo que es, es tanto existencia inmediata, referencia a sí mismo, y en cuanto referencia a «sí mismo» es a la vez referencia a otro, devenir. Esta idea fundamental permite rebasar el horizonte de las «determinaciones del entendimiento», las cuales se refieren a objetos presupuestos: exige que, además de tomar los objetos como datos, reconozcamos en ellos nuestras propias determinaciones, los diferenciemos a la luz de sus relaciones de inclusión y exclusión, y los consideremos dentro de relaciones cada vez más complejas, y esto significa que penetremos en los estratos de la génesis creadora, del devenir de nuestro conocimiento y sus objetos.

En el ulterior desarrollo de las categorías lógicas es esencial la secuencia sistemática de «ser», «esencia» y «concepto»: en estos títulos refleja Hegel las categorías de la metafísica clásica y del racionalismo moderno, de la filosofía trascendental de su tiempo y, finalmente, de la filosofía especulativa, en la medida en que muestra cómo resultan de manera genealógica unos de otros: el pensamiento clásico del «ser como dato», que en Kant se transforma en un pensamiento del ser «en el horizonte de las determinaciones del sujeto» que constituyen la «esencia» del ser, y, finalmente, el pensamiento especulativo, que relaciona las determinaciones del sujeto y el dato objetivo en el medio del «concepto» especulativo.

Como la lógica especulativa prescinde de todo contenido objetual, necesita para concretarse de una «filosofía de la naturaleza» que complemente el movimiento de las abstractas categorías lógicas con su otra cara concreta: «la Idea fuera de sí misma». La división hegeliana de la filosofía de la naturaleza en «mecánica», «física» y «orgánica» corresponde

a los planos del ser inmediato, el ser pensado bajo leyes físicas y el ser viviente. Hegel trata aquí de la determinación «mecánica» de la naturaleza con los conceptos básicos de espacio, tiempo, movimiento, peso y gravitación, de la determinación «física», cuyos fenómenos vienen determinados por la cohesión, la electricidad y los procesos químicos y, finalmente, de la determinación «orgánica», que es la de los procesos naturales de desarrollo autónomo propios de la orgánica geológica, vegetal y animal. La filosofía de la naturaleza de Hegel asimila los conocimientos de las ciencias naturales de su tiempo, pero a diferencia de éstas no investiga la naturaleza, sino que trata de la lógica interna con que los conceptos universales y su determinación de la naturaleza se relacionan entre sí.

Cuando Hegel concibe la naturaleza como «ser fuera de sí misma de la Idea», es decir, como su existencia exterior (§ 247), no está pensando en una subordinación de la naturaleza a categorías lógicas, sino que más bien quiere demostrar que la naturaleza incluye, como devenir procesual y dinámico, diferenciaciones y desarrollos que sólo pueden concebirse de manera «lógica». Tampoco en la naturaleza se agota la existencia más simple en su forma de manifestarse como mero dato, sino que ésta es el resultado de una historia infinita que la vincula a todas las demás formas de ser. Estos procesos evolutivos se van diferenciando a partir de los primeros «procesos adaptativos» de los microorganismos, y esta diferenciación continúa en los primeros y rudimentarios «procesos de aprendizaje», que encierran ya formas primarias e inconscientes de memoria, hasta llegar a los «procesos espirituales», en los que la naturaleza alcanza una conciencia de sí misma y puede comprenderse en sus leyes.

Aunque la filosofía de la naturaleza de Hegel debe leerse hoy teniendo en cuenta las limitaciones históricas de los conocimientos de su época, su concepción filosófica de una relación dinámica, viva, no fijada de un modo dualista, entre espíritu y naturaleza ofrece precisamente hoy, en el horizonte de una temporalización de la concepción clásica de la naturaleza, enfoques muy fecundos sobre los que cabe continuar reflexionando. Que la naturaleza no es sencillamente un dato a nuestra disposición, y que todo intento de concebirla es siempre un autoconcebirse del espíritu, es un

resultado cuyas consecuencias para la relación entre espíritu y naturaleza incluso la ciencia actual no puede prever.

La naturaleza que se concibe a sí misma es «espíritu»: un ser espiritual que no sólo tiene existencia inmediata, sino que se sabe como espiritual. Esto significa, en primer lugar, que todo ser espiritual es un yo que en toda conciencia de algo al mismo tiempo sabe que «*yo* tengo esta conciencia». Este «yo» no es, como hemos visto, un dato fijo: la forma de su relación consigo mismo es histórica, y cambia con su relación con el mundo. Por eso puede Hegel definir el espíritu como «lo absoluto» (§ 384, agregado), es decir, como conexión no pensable en términos objetivos de todas las relaciones consigo mismo y con el mundo. Porque ninguna relación individual consigo mismo y con el mundo puede pensarse aisladamente, sino que implica la totalidad de todas las otras formas y relaciones posibles: una historia inagotable que sedimenta y actúa en ella. Porque incluso lo que un yo «no» sabe y «no» hace determina los límites y el alcance de su experiencia y, por tanto, de su existencia como espíritu.

Hegel despliega esta espiritualidad, que encierra siempre una relación constitutiva entre el sí mismo y el mundo, en tres niveles sucesivos:

a) Como «espíritu subjetivo» que se articula en las formas de la autorreferencia subjetiva y desde ellas se relaciona con el mundo como objetividad. El espíritu subjetivo sabe que existe una relación entre sujeto y objeto, pero desde el punto de vista de su forma de ser subjetiva sólo puede entender tal relación como referencia a un objeto.

b) La segunda figura diferenciada del espíritu es el «espíritu objetivo», es decir, la objetivación consciente de la relación espiritual consigo mismo en las relaciones jurídicas, en el orden moral y en la civilidad, en los cuales los sujetos conviven y se relacionan. Aquí, el sujeto se concibe no sólo como particular, sino también como momento de una totalidad de sujetos.

c) Pero en los contextos del espíritu objetivo, la conciencia subjetiva y el mundo objetivo están aún uno frente a otro. Esta diferencia la supera el «espíritu absoluto». Al reconocerse el

> pensamiento subjetivo en las determinaciones del mundo objetivo, se eleva a una experiencia suprasubjetiva en la que las dimensiones consciente e inconsciente del espíritu, el ser sí mismo y el ser otro, se relacionan de manera constitutiva entre sí. El sí mismo reconoce en el mundo no sólo las objetivaciones de su actividad consciente, sino al «otro que sí mismo», y este conocimiento hace que la autorreferencia subjetiva salga de sí misma. Reconoce que el «otro que sí mismo» no se limita a lo que el sí mismo se representa en cada caso como otredad, sino que también incluye lo para él inconsciente, lo no pensado y lo que excluye de sí mismo. De ese modo, el mundo ya no es para él sólo objetividad dada, sino también la otra cara, inconsciente, de su experiencia. La experiencia subjetiva, el horizonte de nuestra relación consciente con nosotros mismos y con el mundo, se completa con su otra cara inconsciente. El sí mismo se percata entonces de que la forma en que el mundo se le presenta es mudable, y de que esta condición nunca es independiente de la manera en que ese sí mismo se relaciona con él y se abre a él.

Hegel trata esta experiencia de la conexión constitutiva del sí mismo y del mundo —del sí mismo en el mundo y del mundo en el sí mismo— en las experiencias del arte, la religión y la filosofía. Estas formas del «espíritu absoluto» tienen en común el planteárseles, bien que de diferente manera, el problema de lo absoluto: el problema de la unidad incondicionada del sí mismo y el mundo, que en la tradición lleva el nombre de «Dios» o, también, el de «verdad». En las formas del arte, lo absoluto se manifiesta como expresión material de una inspiración divina, y su presencia se experimenta como imagen, estatua o templo. La religión —Hegel se refiere a las religiones reveladas— concibe lo absoluto como autorrevelación al hombre de un Dios espiritual. El hombre ya no siente a Dios como presencia sensible, sino como voz espiritual y experiencia espiritual de un tú dentro de su relación consigo mismo.

En las experiencias del arte y de la religión actúa todavía una última distinción: la que separa la esfera humana de la divina; una distinción entre el pensamiento humano y lo divino por él pensado, que indica que lo divino todavía es entendido y presupuesto como ser dado. Por eso Hegel asigna a la filosofía la misión de reconocer también esta última distinción como relación constitutiva y pensar la distinción jerárquica entre lo divino y lo humano como una relación radicalmente inmanente: lo absoluto vuelve a sí y se realiza en el hombre, y el hombre vuelve a sí y se realiza en lo absoluto.

Con esta idea, inspirada por Spinoza, de la inmanencia de Dios, Hegel extrae las consecuencias de la idea cristiana de un Dios que se hace hombre «sin reservas» y como hombre muere. Esta idea de Dios ya no necesita ningún representante ejemplar para revelarse, pues con la muerte del Dios hecho hombre —a la que también remite el concepto cristiano del «espíritu» y su mandamiento del amor al prójimo— hay que reconocer en «cada» prójimo y en «cada» fenómeno del mundo la corporeización de un absoluto que lleva la experiencia del sí mismo subjetivo y particular más allá de sí mismo:

> Por eso, el ser determinado del espíritu —escribe Hegel— es la *manifestación*. El espíritu no es cualquier ser determinado ni cualquier contenido, cuya exteriorización y exterioridad fuese una forma distinta de él mismo [es decir, no un Dios determinado ni una verdad objetivamente presupuesta]; él no revela *algo*, sino que su ser determinado y su contenido es este revelarse mismo. Su posibilidad es, por eso, *realidad* inmediata, infinita y absoluta. (§ 383.)

Pues toda realidad dada y todo encuentro con otro que nos concierna confrontan nuestra experiencia con la aspiración inextinguible e incondicionada a una «reversión de la conciencia» (GW, IX, 67): a un cambio no forzado de nuestra perspectiva subjetiva que nos permita experimentar de forma nueva y diferente «lo otro que nosotros mismos».

La realización de la razón: «Líneas fundamentales de la filosofía del derecho»

Si prescindimos de las ediciones posteriores de la *Enciclopedia* y de la *Ciencia de la lógica*, las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* es el último libro que Hegel publicó. Al igual que la *Enciclopedia*, no es una obra elaborada sino una serie de parágrafos y notas aclarativas concebida como compendio para utilizarlo en sus lecciones, en las que Hegel fue ampliando y clarificando oralmente el texto. Lo mismo que sus lecciones sobre la historia universal, la historia de la filosofía, la filosofía de la religión y la estética, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* desarrolla los elementos lógicos y sistemáticos de la filosofía especulativa aplicados a un dominio concreto a fin de mostrar de qué manera sus determinaciones se relacionan lógicamente unas con otras. En el contexto de los debates de su época en torno a la fundamentación del derecho, Hegel se dirige en esta obra contra los intentos, opuestos entre sí, o bien de dar al concepto de derecho una fundamentación empírica e histórica como derecho positivo, o bien de deducirlo, en la tradición del derecho natural, de principios racionales presupuestos de manera teórica y abstracta. Hegel intenta unir ambas dimensiones del derecho en apariencia mutuamente excluyentes: su génesis y su evolución históricas, que no pueden reducirse a categorías abstractas de la razón, y su racionalidad y su universalidad, que no pueden fundamentarse en datos históricos contingentes.

En el aspecto dialéctico, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* intenta mostrar que la razón no es un principio que pueda construirse desde la abstracción sino que se gesta bajo condiciones históricas; y que, inversamente, la realidad histórica no se agota en los datos empíricos, sino que guarda conexión con los estratos profundos de alguna génesis histórica y, por ende, implica una lógica que debe revelarse. Sólo teniendo presente este trasfondo puede entenderse debidamente —ya lo hemos dicho y conviene subrayarlo una vez más— la tan a menudo mal entendida declaración del «Prólogo» a *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, según la cual «lo que es racional, eso es efectivamente real; / y lo que es efectivamente real, eso es racional», y a la que no debe sustraerse

la tensión de este doble aspecto. La realidad es racional no en sus formas empíricas y objetivas de manifestarse, que siempre presuponen el dominio de una determinada perspectiva, sino sólo como «espíritu objetivo», como realidad cargada de historia, esto es, como realidad ya acontecida y realidad en devenir. Esta realidad histórica implica una lógica que se impone frente a todo intento de retener su devenir en una perspectiva y reducirlo a un aspecto determinado de su forma de manifestarse.

Cuando Hegel habla de «realización de la razón» está pensando en un doble proceso que encierra una oposición, pues no puede pensarse ninguna realización que no implique como devenir una des-realización, ni génesis alguna que no suponga lo contrario de ella: un dejar atrás algo. La realización de la razón significa así, por un lado, su realidad en una determinada figura histórica como «espíritu subjetivo» y, por otro, la realidad de su devenir, de su haber alcanzado un estadio histórico y de su transformación, que la impulsa más allá de sí misma: su realidad histórica como «espíritu objetivo» y como lógica de esa transformación, que se impone frente a toda figura realizada. La realización de la razón no se refiere, en otras palabras, a ningún «estado», sino a un «proceso» incesante que, como finalmente trata de mostrar la filosofía del derecho, desemboca en la «historia universal».

Las relaciones jurídicas son para Hegel expresión de una realidad espiritual conformada de manera consciente en la que se definen y realizan determinadas reglas de juego relativas a la libertad de los individuos. Escribe Hegel en el § 4:

> El terreno del derecho es en general lo *espiritual*, y su lugar más próximo y su punto de partida la *voluntad*, que es libre, de modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad efectivamente realizada, el mundo del espíritu surgido del espíritu mismo como una segunda naturaleza.

La libre voluntad, que Hegel no separa, como hace Kant, del pensamiento**[87]**, es una conducta consciente y una conformación intencional de la realidad que contiene por igual el momento objetivo e

inconsciente del ser determinado «por» esa realidad. En este sentido, todo sistema del derecho es la constitución voluntaria de un orden llevada a cabo por los hombres, y al mismo tiempo una obligación y una limitación inalterables de la voluntad subjetiva impuestas por dicho orden. De esta ambivalencia resulta el conflicto moderno entre los intentos de reducir el derecho, como «derecho positivo», a un acto fundacional de la razón humana o, como «derecho natural», a una realidad natural o racional presupuestas.

La primera y más inmediata forma de la concepción moderna del derecho es el «derecho abstracto», es decir, la fundamentación moderna, que se remonta a Hobbes, del derecho racional individualista. El derecho es aquí derivado de una idea de la libertad que concede a cada individuo el mismo derecho a todas las cosas. A la guerra de todos contra todos resultante de esta libertad se oponen condiciones jurídicas que limitan y regulan el libre albedrío de los individuos. Hegel las trata bajo los títulos «Propiedad», «Contrato» e «Injusticia». En el horizonte de esta concepción abstracta del derecho, que se opone a los individuos, éstos son concebidos como personas jurídicas cuya libertad consiste en su disponer de cosas y que tienen sus límites en la libertad de los demás individuos (§ 35). Esta teoría del derecho, que constituye el núcleo de la teoría liberal de la sociedad burguesa, sólo puede entender el Estado —es decir, el espacio de la comunidad de los individuos— como un contrato voluntario al que los individuos se suman de manera voluntaria. El derecho aparece aquí como «derecho de coacción» (§ 94), y su violación es prevenida con la violencia (§ 101), por lo que esta distinción significa a su vez que la libertad individual y el derecho universal están enfrentados en el «derecho abstracto» sin conciliación posible.

Esta oposición de libertad y derecho encuentra una solución y una fundamentación más profunda en la idea de la «moralidad», desarrollada en la segunda parte de *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. El individuo moral no es sólo persona autónoma que actúa en interés de su propio albedrío y, por ende, necesite de la coerción del Estado, sino que hace de la imposición de normas universales el fin de su propio actuar. Por eso, con el imperativo categórico de Kant se sobrepasan los límites del

derecho racional individualista y la «persona» abstracta se diferencia en «sujeto» moral autónomo que produce por sí mismo y por propia responsabilidad lo universal en un acto libre. Con ello, el terreno de la fundamentación del derecho se diferencia de la constelación entre persona y cosa y constituye una relación entre sujetos que actúan libremente (§§ 110 y sigs.). Pero en el horizonte de la moralidad, la libertad interior e ilimitada del sujeto moral se contradice con las condiciones concretas bajo las cuales aquél tiene que actuar, pues la moralidad del sujeto autónomo se refiere a éste como sujeto espiritual, no como yo empírico. Esto significa que sus acciones sólo pueden juzgarse según su íntimo propósito y su intención moral, no según las condiciones contingentes de su ejecución. En última instancia, el yo moral sólo está obligado por su conciencia moral, que escapa a la esfera del derecho positivo.

Entre la universalidad del bien moral —cuya fundamentación queda en el interior de la subjetividad— y la esfera del derecho —que concierne al individuo concreto— se crea, como muestra Hegel, una contradicción, y de ella trata el capítulo de «La sociedad civil». Hegel analiza bajo este título la filosofía política de la Antigüedad, que a diferencia de la teoría moderna del derecho no considera al individuo como un yo aislado sino como un ser político (*zoon politikon*) que se halla siempre y de manera constitutiva ligado a otros sujetos dentro de una comunidad. Desde este punto de vista, la libertad no puede limitarse a la interioridad del sujeto autónomo. Esta idea abstracta de la libertad se concreta en el horizonte de la «civilidad» en la idea de la libertad del sujeto que actúa en el mundo y que, en su encuentro con otros sujetos, halla no su límite, sino la condición de su experiencia de sí mismo y, por tanto, de la diferenciación de sí mismo. El mundo ya no es para él dato objetivo, no es meramente lo otro respecto de su interioridad, pues incluye siempre las creaciones de la subjetividad histórica ajena, en las que el sujeto puede reconocerse y ampliar el horizonte de su experiencia. Este sujeto es libre en la medida en que es capaz de reconocer el mundo histórico como el elemento de su ser y aprende a tratar con sus condiciones.

El concepto hegeliano de «civilidad» (*Sittlichkeit*) corresponde a un intento de reconciliar el concepto moderno de la libertad subjetiva con la

idea de la teoría antigua del derecho, según la cual la subjetividad humana sólo se constituye en comunidad con otros sujetos: el mundo se hace realidad por obra de la actividad subjetiva, y la subjetividad se hace realidad en un mundo histórico. Hegel desarrolla su concepto de la civilidad entre estos dos polos, entre las dimensiones consciente e inconsciente de la subjetividad y la libertad humanas. «Lo ético-civil [escribe] no es abstracto como el bien, sino real en sentido intensivo» (§ 165, agregado), es decir, no ha de entenderse como la universalidad de la razón «frente» a la realidad empírica, sino como diferencialidad infinita de una realidad compleja que se diferencia a medida que la conocemos.

Hegel desarrolla este concepto de la civilidad partiendo de la forma más sencilla de comunidad humana: la «familia» como la comunidad que primera y directamente influye en el individuo. Ésta se amplía en la «sociedad civil», en la que el individuo compite de forma particular con otros individuos. Los antagonismos de la sociedad civil —Hegel analiza ya la lógica de la depauperación resultante de la competencia de todos con todos (§§ 243-246)— requieren de una esfera política que concilie el interés general con el interés particular: de un «Estado». Deducido de la idea de la civilidad, el concepto hegeliano del Estado no debe confundirse con el Estado de las concepciones liberales: no es una institución puramente formal que se oponga abstractamente a los individuos y limite su libertad, sino que tiene que corresponder a la naturaleza comunitaria de la individualidad. Así entendido, el concepto hegeliano del Estado contiene una respuesta al problema que la Revolución francesa había planteado pero no fue capaz de resolver: el problema de una organización estatal que no limitase en su universalidad la libertad individual, sino que, por el contrario, la desarrollase. A Hegel le interesa una idea del Estado que tenga en cuenta la acción recíproca entre particularidad y universalidad, en lugar de dejar que una y otra meramente se opongan:

> La esencia del nuevo Estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el Estado, y que la universalidad del fin no

> deben progresar, sin embargo, sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene, pues, que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse de forma completa y viva. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el Estado está articulado y verdaderamente organizado. (§ 260, agregado.)

Hegel aclara que se refiere a la «idea» del Estado moderno y no a una realización histórica concreta de esta idea, es decir, a la fundamentación lógica de una acción recíproca entre lo universal y lo particular en la que ninguno de ambos elementos se subordina al otro. Por eso hemos de ver en su caracterización de la organización interna del Estado y en su alegato a favor de un monarca constitucional una expresión de las limitaciones de su tiempo sin perder de vista la dimensión espiritual de esta idea. Para Hegel, todo Estado moderno, por deficiente que sea, es una forma concreta realizada de aquella acción recíproca: lo universal, que se realiza en la interacción de individuos autónomos y que obliga a la libertad individual a responder ante otros. Cuando se refiere a esta idea del Estado con la expresión —que hoy nos resulta chocante— de «camino de Dios en el mundo», no pretende, como una y otra vez se le ha reprochado, la divinización de una determinada concepción histórica del Estado, sino destacar el carácter «incondicionado» de esa lógica de la acción recíproca:

> En la idea del Estado no hay que pensar en Estados e instituciones particulares, sino considerar la idea misma, este Dios real. Todo Estado, aunque según los principios que se tengan sea declarado malo o se reconozcan en él determinadas carencias, tiene en su interior los momentos esenciales de su existencia [es decir, particularidad y universalidad], especialmente si pertenece a los Estados civilizados de nuestra época […]. El Estado no es una obra de arte, sino que se halla en el mundo, y está por lo tanto en la esfera del arbitrio, la contingencia y el error; un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos. Pero hasta el hombre más odioso, el delincuente, aunque sea un enfermo y un inválido, no por eso deja de ser un hombre viviente; lo

afirmativo, la vida, existe a pesar de las carencias, y de este aspecto afirmativo es de lo que aquí se trata. (§ 258, agregado.)

Razón histórica e historia racional: las «Lecciones de la filosofía de la historia»

Sólo tardíamente trató Hegel de manera explícita, en conexión con su filosofía del derecho, de cuestiones relativas a filosofía de la historia. No obstante, su filosofía gira desde el principio, con su crítica a la concepción dualista del mundo de Kant y de Fichte, en torno a la mediación o, mejor dicho, a la interpenetración del pensamiento y de la realidad histórica. El 2 de noviembre de 1800, en una carta programática a Schelling decía que había traducido el «ideal» filosófico de la «edad juvenil» a una forma conceptual sistemática y se hallaba enteramente ocupado en la tarea de encontrar a partir de ahí «la vuelta para intervenir en la vida de los hombres[88]». En esto puede verse un indicio de que la idea de la historicidad de la filosofía especulativa es constitutiva de su formulación sistemática. La expresión «historicidad», que Hegel acuñó en sus posteriores lecciones, apunta más allá del descubrimiento contemporáneo, expuesto y desarrollado especialmente por Voltaire y Johann Gottfried von Herder, de que el pensamiento humano surge en contextos históricos y permanece vinculado a ellos. No se trata de constatar una conexión fáctica del pensamiento con la historia, sino de comprender la relación constitutiva entre ambos, pues la historia nunca es sólo un dominio fáctico de objetos del pensamiento. Como relación entre épocas diferentes, se constituye sólo en el medio de un pensamiento que la recuerda y refleja. Mas por otra parte, este pensamiento sólo es a su vez posible en medio y en virtud de las transformaciones históricas en que se halla inmerso. No se trata, en otras palabras, de una unidad sintética de dos dominios diferentes —pensamiento e historia—, sino de una relación intensiva entre dos polos, en los cuales se constituye la historia y la experiencia histórica reflejada, es decir, objeto de reflexión.

Esta concepción exige repensar la relación entre pensamiento e historia. Con ella supera Hegel el objetivismo de las filosofías de la historia de su tiempo, que conciben la historia, conforme al modelo de los procesos naturales, como una sucesión, en cierta manera natural, de datos observables. Hegel concibe así un devenir «espiritual» autónomo que no se deja reducir a obras subjetivas ni a datos objetivos, sino que es, por así decirlo, el médium en el cual, y por medio del cual, el espíritu subjetivo y los datos objetivos se diferencian y se relacionan entre sí de maneras históricamente diversas.

> El *elemento* de la existencia concreta del *espíritu universal*, que en el arte es intuición e imagen, en la religión, sentimiento y representación, en la filosofía, el pensamiento puro y libre, es en la *historia del mundo* la realidad efectiva espiritual en toda su amplitud de interioridad y exterioridad[89].

Si es verdad que las relaciones del hombre consigo mismo y con el mundo quedan reflejadas en las formas del arte, de la religión y de la filosofía, la «historia universal» es una «realidad espiritual» en la que las relaciones mudables entre la «interioridad» y la «exterioridad» humanas no están dadas de una manera simplemente fáctica, sino que se «representan»: interioridad y exterioridad se distinguen entre sí, se relacionan entre sí y reaccionan una a la acción de la otra. Sólo en el ámbito de estas relaciones cambiantes y reconstruibles en su lógica es posible y pensable la formación de una conciencia histórica de sí mismo y del mundo, de modo que la «historia» se constituye en un permanente traspaso y un incesante desplazamiento de las fronteras entre interioridad y exterioridad, pensamiento y realidad objetiva. Hay que entender a Hegel desde esta concepción como cuando escribe que «la única idea» que la filosofía de la historia aporta es «la simple idea de la razón»: «que la Razón domina el mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal ha ocurrido todo según la Razón[90]». Esta formulación no es una tesis sobre una realidad empírica, sino que apunta a procesos históricos de diferenciación en los que las relaciones entre el pensamiento y la realidad se constituyen y

se transforman; sencillamente no es pensable ningún proceso de diferenciación temporal o natural que no encierre las consecuencias de una relación temporal, de una «historia». Sin este presupuesto —añade Hegel —, cuya prueba sólo puede aportarla el conocimiento de la historia, el propio «conocimiento» histórico —e incluso la historia misma como relación consecuente y recordable— sería imposible.

A la vista de las experiencias históricas del siglo XX y del presente, la frase de Hegel sobre la razón en la historia universal puede sonar extraña a nuestros oídos. Sus intérpretes siempre la han encontrado chocante, y hoy la consideran ya inválida. ¿Cómo podríamos, a la vista de las víctimas del curso histórico fáctico —que el propio Hegel describe con metáfora sangrienta como «matadero de los pueblos» o «calvario»—, seguir aferrados a la idea de la reconciliación, e incluso a una teodicea que daría sentido a ese curso?

Pero esta pregunta tan obvia esquiva la concepción de Hegel. Por muy impregnada que ésta se halle de los énfasis de la Ilustración y de la idea de un progreso de la humanidad, su alcance es más profundo y va —como Hegel sostiene una y otra vez con toda claridad en su crítica de Kant y de Fichte— mucho más allá de la idea de una historia cuya característica principal sea el progreso, pues precisamente las injusticias y las víctimas del curso fáctico de la historia no son motivo para conformarse con constatar ese curso simplemente como un conjunto de datos empíricos y relegar esas víctimas a la facticidad de un acontecer consumado carente de todo sentido reconstruible. ¿No reclaman esas víctimas el derecho incesantemente renovado a ser recordadas? ¿No generan procesos en los que los nacidos posteriormente aprenden de su sacrificio? ¿No se pueden extraer consecuencias de su destino? Si se reconoce esto y se acepta la insistencia de la responsabilidad histórica, los sacrificios y los desgarros de la historia habrán de concebirse como una realidad recordable, es decir, también espiritual, que no cesa de interpelarnos y de modular nuestras experiencias.

Así interpretada, la frase de Hegel sobre la racionalidad de la historia no es —digámoslo una vez más— una tesis sobre su facticidad empírica, sino que expresa la posibilidad irrenunciable de no sólo aceptar la facticidad

histórica como tal, sino también recordarla, interiorizarla, entenderla de forma cada vez más diferenciada y transformarla en toda la complejidad de las condiciones de su surgimiento, en sus consecuencias y en sus repercusiones. De la intensidad con que nos sumerjamos en el «hecho» histórico para comprenderlo cada vez mejor dependerá que le hallemos un «sentido» comprensible que lo haga reconocible en su génesis, en sus transformaciones históricas y en su presencia en las capas profundas de las experiencias presentes.

«Lo que históricamente *somos* —escribe Hegel— no es sino la herencia y el resultado del trabajo […] de todas las generaciones pasadas del género humano.»[91] Pero entonces, lo que reconstruimos empíricamente como «hechos» históricos es ante todo resultado de la manera en que nuestra visión actual, mudable como todas, rescata la facticidad histórica del mar del olvido para comprenderla. Por eso, no sólo lo que históricamente somos, sino también todo «hecho» histórico, por insignificante que sea, tiene debajo los estratos de un pasado inmenso que fueron necesarios para construirlo. Por eso, a todo momento histórico puede atribuírsele, frente a su apropiación perspectivista en un presente determinado, una vida propia que rebasa toda perspectiva y la obliga a diferenciarse. Esta lógica de su vida propia y autónoma, de sus diferenciaciones históricas, que no puede reducirse al dualismo de la «subjetividad» y la «objetividad», es lo que Hegel llama la dimensión «espiritual» de una forma histórica. Lejos de constituir una tesis «sobre» la facticidad histórica, la idea hegeliana de la razón histórica es más bien una invitación a reflexionar sobre los presupuestos de nuestras visiones subjetivas y a modificarlos.

Este punto de vista nos permite extraer de la tesis de Hegel, también muy criticada, según la cual «la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad[92]», un sentido nuevo y más profundo. Tampoco ella puede entenderse como una afirmación sobre el curso empírico de la historia hecha a partir de la mera observación, sino como consecuencia de una concepción que tiene en cuenta la historicidad y la mutabilidad de las perspectivas subjetivas de nuestro conocimiento. Ya que si podemos hacer la experiencia de que los límites y presupuestos inconscientes de nuestro conocimiento son traspasables, y de que la historia nos presenta puntos de

vista que cambian cuando los vemos bajo nuevos aspectos, entonces no pueden ponerse límites definitivos a la mutabilidad y a la diferenciación constante de nuestro conocimiento. En este sentido, una conciencia es «libre» en la medida en que se libera de la dependencia de presupuestos no cuestionados y cambia el horizonte de su conocimiento cuando, de todo lo que ella excluyó, reprimió, desatendió y olvidó, hace un momento constitutivo de su conocimiento: «Pero el espíritu es libre en la conciencia del espíritu; en ella ha superado la existencia temporal, limitada, y se relaciona con la esencia pura, que es a la vez su esencia[93]». Cuando Hegel concibe esta libertad como «meta» de la historia, no está pensando en un fin del curso empírico de la historia, sino en la consecuencia última de un conocimiento cada vez más intensivo que, trascendiendo la aprehensión de sus limitaciones históricas, al mismo tiempo es consciente de lo ilimitado de las posibilidades que tiene de modificarlas y traspasarlas: no se trata de una «meta» que culmine o detenga un devenir, sino que lo motiva a reconocer y a traspasar sus límites temporales.

> La historia del espíritu —escribe Hegel en el § 343 de *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*— es su *acción*, pues él es sólo lo que hace, y precisamente aquí, su acción es hacerse objeto de su conciencia en cuanto espíritu y aprehenderse explicitándose para sí mismo. Este aprehender es su ser y su principio, y el *cumplimiento* de una aprehensión es a la vez su enajenación y su transición. El espíritu que, expresado formalmente, aprehende de *nuevo* este aprehender, y lo que es lo mismo, el espíritu que retorna en sí desde la enajenación, es el espíritu del estadio superior al que se hallaba frente a sí en aquel primer aprehender.

Estas áridas frases necesitan algunas precisiones. El autoconocimiento del espíritu no está «consumado» en la apropiación autorreferencial de su historia —pues esta historia no es un conjunto de datos que quepa aprehender como objetos— sino que se modifica con cada paso el conocimiento, y esto significa que se modifica también el autoconocimiento del presente del espíritu. Por eso Hegel no entiende el «autoconocimiento»

como aprehensión y confirmación de un sí-mismo presupuesto como algo dado, sino como una «modificación» en la que un sí-mismo se diferencia de resultas de sus relaciones con otro y —en palabras de la *Fenomenología del espíritu*— «se arranca de su sitio». En esto consiste el sentido temporal de la expresión hegeliana «enajenación»: un sí-mismo constituido en el tiempo se «enajena» y adquiere con ello un horizonte diferenciado de conocimiento en el que la relación toda entre interioridad y exterioridad se modifica.

La idea hegeliana de una enajenación y una modificación imprevisibles —que en la *Fenomenología del espíritu* hemos conocido como «negatividad»— confiere a la historia del espíritu una autonomía respecto a toda visión y apropiación subjetiva de la historia. A diferencia de las filosofías de la historia que produjo la Ilustración, la de Hegel no consiste, como dijimos, en el progreso lineal de un conocimiento sucesivamente ampliado y confirmado en cada modificación. El conocimiento histórico es para Hegel más bien un conocimiento «espiritual» que se impone «contra» la visión que ofrece una perspectiva subjetiva y la obliga a modificar sus presupuestos.

> Así, pues, se halla el espíritu enfrentado consigo mismo; ha debido superarse a sí mismo como el auténtico obstáculo enemigo de sí propio. La evolución, que en la naturaleza es un plácido proceso creativo, en el espíritu es una lucha dura e interminable contra sí mismo. Lo que pretende el espíritu es alcanzar su propio concepto, pero se lo esconde él mismo, quedando engreído y gozándose en esta enajenación de sí mismo.
>
> Con lo que resulta que la evolución no es, como en la vida orgánica, un simple producirse exento de dolor y violencia, sino que es el duro y desagradable trabajo contra sí mismo[94].

Aquí se expresa una idea del conocimiento histórico que incluye cambios cualitativos, rupturas con presupuestos asumidos y el hundimiento de horizontes de experiencia en los que hasta entonces se ha vivido, y aprende a concebirlos como «razonables», es decir, en su lógica consecuencia. Esto permite comprender por qué Hegel entiende el tiempo no sólo como forma

de la conciencia humana, como Kant, sino también como relación con su «no ser»: una relación que no sólo pensamos, sino que es también algo que nos ocurre y nos obliga a cambiar nuestro pensamiento: «El tiempo contiene la determinación de lo negativo. Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo. No sólo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos[95]». Toda irrupción de momentos excluidos, reprimidos u olvidados en nuestro conocimiento provoca automáticamente en éste transformaciones que desde nuestro punto de vista actual son incalculables: un «no ser» constitutivo de toda perspectiva de conocimiento que sólo posteriormente, en el recuerdo, se muestra como una consecuencia de relaciones olvidadas de inclusión y exclusión.

Hegel ilustró con abundante material este concepto del cambio cualitativo del conocimiento en sus *Lecciones de la filosofía de la historia*, aunque no lo desarrolló sistemáticamente hasta sus últimas consecuencias. Aquí intenta precisar el «progreso en la conciencia de la libertad» en un modelo gradual que conduce, a través del mundo oriental, de la Antigüedad grecorromana al mundo cristiano-germánico: si en el despotismo oriental sólo uno, el déspota, era libre, la Antigüedad grecorromana descubre al ciudadano como persona con derechos y la dota de libertades, aunque limita estas libertades a unos pocos que, para su subsistencia, dependían de la falta de libertad propia de una economía esclavista. Sólo con el cristianismo surge un concepto de libertad ilimitada, la del individuo libre de toda autoridad exterior, en la que Hegel ve la condición de la idea moderna del Estado. Pero este modelo de una «serie gradual» histórica aparece en la perspectiva actual demasiado sujeto todavía al estado de los conocimientos y, por ende, al modelo eurocéntrico de progreso propio de la Ilustración. Desde él llega Hegel a la consecuencia, de todo punto problemática, de que la historia como acontecer racional sólo comienza con la formación del Estado: en la historia universal, escribe, sólo puede hablarse de pueblos que forman un Estado. No cabe imaginar que en una isla desierta y apartada pueda nacer un Estado[96].

En el marco de esta consecuencia, Hegel suavizó su concepto del conocimiento histórico y de la negatividad en él implícita al llevar la otra

cara de la razón, su «nada» —es decir, todo lo excluido, fallido, reprimido y doloroso que ella genera—, a una perspectiva racionalista que no puede agotar los potenciales de su idea del cambio cualitativo. Cuando en el § 349 de *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* escribe que «antes del comienzo de la historia efectiva hay pues, por una parte, la inocencia sin interés, apática, por otra parte, la valentía de la lucha formal por el reconocimiento y la de la venganza», deja suspensos justamente los impulsos históricos inconscientes, pero no menos efectivos, del ámbito de su reflexión sobre la historia que, en el horizonte de las experiencias del siglo XX y de comienzos del XXI, reclaman de modo especial nuestra atención. Da así la impresión de que este «no ser» de la reflexión racional puede captarse de manera sucesiva, como si no fuese lo otro constitutivo, la negatividad impulsora y transformadora de la razón histórica.

A la dudosa luz de las experiencias históricas de la modernidad posterior a Hegel tendríamos que repensar el concepto de razón de Hegel y su énfasis ilustrador desde nuestra perspectiva actual y radicalizar su concepto de la «nada» como momento constitutivo de la razón histórica. Desde allí no podemos ya ilustrar la idea de una «razón en la historia» con el modelo de la libertad que va gradualmente realizándose, sino que esta idea tendría que acreditarse en las exigencias de la «negatividad» histórica de nuestra experiencia: en sus rupturas, sus fallos y sus víctimas. Pero justamente después de las experiencias de la modernidad tardía, y a la vista de sus fenómenos de decadencia y sus transformaciones incalculables, también tendríamos que volver a encontrar el nexo con la radicalidad con que Hegel asocia esta negatividad a los potenciales de razón y reflexión de su concepto de experiencia histórica.

CRONOLOGÍA

1770 Georg Wilhelm Friedrich Hegel nace el 27 de agosto en Stuttgart.

1773 Hasta 1775 asiste primero a la escuela alemana de Stuttgart y luego a la escuela latina de la misma ciudad.

1780 Comienza sus estudios en el instituto de enseñanza secundaria.

1784 Muere su madre.

1788 Concluye el bachillerato. A partir del semestre de invierno de 1788-1789 ingresa con una beca en el Seminario de Tubinga y estudia filosofía y teología en la universidad de esta localidad.

1790 El 27 de septiembre obtiene el título de *magister* en filosofía.

1793 El 20 de septiembre concluye sus estudios con un examen de teología. En octubre comienza a trabajar como preceptor privado en Berna.

1797 Por mediación de Friedrich Hölderlin obtiene un puesto de preceptor privado en Frankfurt. Colabora con Hölderlin, Isaac von Sinclair y Jacob Zwilling en la Alianza de Espíritus. En el *Fragmento de sistema* esboza su método dialéctico.

1799 Muere su padre. Hereda un pequeño patrimonio y se prepara para la carrera académica.

1801 Por mediación de Friedrich Schelling, que con veintitrés años lo habían llamado a ocupar una cátedra en Jena, se instala en Jena el 27 de agosto. Poco antes había aparecido su primera obra filosófica: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*.

1802 Funda con Schelling el *Kritisches Journal der Philosophie*.

1805 Es nombrado profesor extraordinario de filosofía.

1806 Abandona Jena, ocupada por las tropas francesas, y se lleva consigo las últimas páginas del manuscrito de la *Fenomenología del espíritu*.

1807 Se traslada a Bamberg y empieza a dirigir el *Diario de Bamberg*.

1808 Es nombrado profesor de rudimentos de las ciencias y director del Ägidiengymnasium de Nuremberg.

1811 Contrae matrimonio con Marie von Tucher en Nuremberg.

1812 Se publica la *Ciencia de la lógica*.

1816 Lo llaman para ocupar una cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg.

1817 Se publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Lo llaman para suceder a Johann Gottlieb Fichte en la Universidad de Berlín.

1818 Es nombrado catedrático ordinario de la Facultad de Filosofía de la Universidad Real de Berlín.

1821 Se publica *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*.

1822 Viaja a Bruselas y a Holanda.

1824 Viaja a Viena pasando por Praga.

1827 Viaja a París. A su regreso visita a Johann Wolfgang Goethe en Weimar.

1829 Es nombrado rector de la Universidad de Berlín, cargo que debía ocupar durante un año.

1831 El 14 de octubre muere inesperadamente tras una breve enfermedad. Dos días después es enterrado en el cementerio berlinés de Dorotheenstadt, junto a Fichte.

GLOSARIO

ABSOLUTO (*Absolutes*)

Del latín *absolutus* (acabado, ilimitado, incondicionado). Hegel refiere este término a la «identidad de sujeto y objeto», que corresponde a la definición clásica de la verdad. Pero esta identidad no puede suponerse, después de Kant, como un ser trascendente ni fundarse en una instancia divina, pues entonces no sería «absoluta», sino objeto de un pensamiento y, por tanto, dependería de éste. Hegel critica también la fundamentación kantiana de la verdad en el sujeto pensante: la identidad de sujeto y objeto en el sujeto trascendental y la diferencia empírica entre el sí mismo y el mundo se hallan en Kant estrictamente separadas, y esto significa también que la determinación subjetivamente fundamentada de la verdad no es «absoluta», sino que está condicionada por una distinción. Si se libera lo absoluto de distinciones presupuestas, debe pensarse consecuentemente como «identidad de identidad y no identidad», es decir, como identidad que no excluye la diferencia y la desunión. La verdad «absoluta», es decir, independiente de distinciones presupuestas, se determina entonces como superación, es decir, como transformación de una desunión existente en el conocimiento de su relación interna. La verdad es así, según Hegel, resultado de un proceso de conocimiento (*vid*. EXPERIENCIA).

ARTE (*Kunst*)

En los primeros escritos de Hegel hasta *Diferencia entre los sistemas de filosofía*, el arte aparece cual paradigma de los procesos de conocimiento filosóficos, puesto que en él las dimensiones consciente e inconsciente de la experiencia van unidas. Al igual que la producción artística, la reflexión filosófica no se limita para Hegel sólo a la actividad constructiva de un

sujeto pensante. La dinámica propia de la relación entre sujeto y objeto incluye también la perspectiva del sujeto en un proceso autónomo de conocimiento en el cual ésta se modifica. En la *Fenomenología del espíritu* el arte es una forma de la representación sensible de la verdad: en la «religiónarte» griega, lo absoluto estaba en el templo, en la estatua o en la representación colectiva de la tragedia inmediatamente presente en una experiencia sensible. En la modernidad, ni la experiencia sensible del arte ni la experiencia espiritual de la religión son suficientes, según Hegel, para las nuevas exigencias de una experiencia colectiva de la verdad. Hegel sustituye aquí el arte y la religión por la filosofía, que se concibe como «ciencia» y que ha superado cada relación con una verdad presupuesta en favor de una transparencia de la lógica de su proceder.

CATEGORÍA (*Kategorie*)

Para Kant, categoría es el «concepto puro del entendimiento», es decir, un tipo de conceptos que no se refieren a objetos sino que regulan la manera en que los objetos se nos dan. Para Kant, las categorías básicas en las cuales los objetos siempre se nos dan son: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Hegel critica que Kant entendiera estas categorías como «conceptos puros del entendimiento», que el pensamiento presupone y recoge como dados, sin reflejarlas en su génesis histórica. De esta crítica resulta para él el «concepto».

CIENCIA (*Wissenschaft*)

Después de rechazar toda fundamentación trascendente de la verdad en el sentido de la metafísica clásica, Kant tuvo que plantearse el problema de justificar la verdad «científicamente», es decir, más allá de cada presuposición dogmática, en la autorreflexión sobre las condiciones subjetivas de su constitución. En tal sentido entiende Fichte su filosofía como «doctrina de la ciencia», esto es, como reflexión y fundamentación de las condiciones bajo las cuales es posible la verdad del conocimiento subjetivo. Hegel conserva este lenguaje, pero ya no entiende la «ciencia» sólo como autofundamentación subjetiva, sino como experiencia que el sujeto hace desde su propio condicionamiento histórico. La ciencia no es

entonces sólo una tarea constructiva de la subjetividad pensante, sino que vuelve transparentes los presupuestos históricos de esta concepción moderna de «yo pienso». La ciencia sería entonces, según la concibe Hegel, un pensamiento que no debe recurrir para su fundamentación a ningún presupuesto no reflexionado (*vid*. SISTEMA).

CIVILIDAD (*Sittlichkeit*)

Este concepto procede de la crítica de Hegel a la concepción kantiana de la moralidad, la cual presupone un sujeto autónomo. Hegel sostiene que la subjetividad no puede considerarse autónoma, puesto que en ella hay siempre conexiones y relaciones con otros sujetos históricamente constituidas. La civilidad comprende las condiciones, las aspiraciones, las normas y las leyes históricas que resultan de la convivencia de los sujetos y en medio de las cuales se constituye la subjetividad.

CONCEPTO (*Begriff*)

A diferencia de Kant, Hegel entiende el concepto no como forma abstracta del pensamiento que regula nuestras intuiciones sensibles, pues incluso la relación del pensamiento puro con la intuición sensible se constituyó históricamente en la época moderna, y esto significa que implica una lógica y presupone un concepto muy determinado tanto del pensar como del ser. E igual que no hay un pensar fácticamente dado, tampoco hay un ser fácticamente dado que no esté sujeto a determinaciones del pensamiento ni sea, por consiguiente, momento de un concepto. Los conceptos bajo los cuales pensamos la realidad no pueden, por tanto —como tampoco el lenguaje—, reducirse a la labor constructiva de un sujeto, pues también la «subjetividad» es siempre una forma conceptual históricamente constituida y mudable. Por eso, en la *Fenomenología del espíritu* Hegel habla también de «automovimiento» del concepto, de su autonomía frente a todo empleo intencional de dicho concepto. Para Hegel, el «concepto» de una cosa no se refiere a un objeto, sino que encierra la totalidad de las condiciones históricas que lo emparejaron a ese «objeto» y sedimentaron en él. Por eso, conocer el concepto de una cosa implica una penetración cada vez más

diferenciada en sus capas profundas, en las cuales también la perspectiva del conocimiento tiene que cambiar a cada paso.

CONCIENCIA (*Bewußtsein*)

En su definición clásica, que Hegel acepta, la conciencia es el acto de referirse a objetos y distinguirlos de uno mismo. La conciencia de objetos incluye, por tanto, la autoconciencia aun cuando ésta no se haga explícita a toda forma de conciencia. La *Fenomenología del espíritu* distingue las formas de conciencia según la manera en que la realidad objetiva llegue en ellas a la conciencia: como dato sensible en la «conciencia sensible», como ser constituido conceptualmente en la «autoconciencia», como conexión de contenidos morales en la «conciencia moral», etc. La «experiencia de la conciencia» que la *Fenomenología* describe induce a superar la separación entre conciencia de sí mismo y conciencia del objeto, que toda perspectiva subjetiva presupone, así como a mostrar que ambas se implican mutuamente.

CONTRADICCIÓN (*Widerspruch*)

Hegel concibe la contradicción de manera «dialéctica», es decir, no como dato fáctico, sino en conexión con el concepto determinado y la perspectiva determinada que ella implica. Así entendida, toda contradicción tiene una historia previa e implica una lógica interna, una relación constitutiva entre sus polos opuestos; así, cuando sujeto y objeto se excluyen mutuamente, ambos están por igual condicionados por esa diferencia. Cada uno es sólo en su referencia negativa al otro que excluye, es decir, este otro es en verdad un momento de su propia identidad. Ambos, el sí mismo y el otro, son a su distinta manera el todo de su relación «sujeto/objeto subjetivo y sujeto/objeto objetivo»; en otras palabras, el pensamiento es un ser materializado en el devenir histórico y en el lenguaje a la vez que un ser constituido por el pensamiento histórico. Esta superación dialéctica de la contradicción mediante la intelección de su conexión constitutiva transforma la relación de los polos opuestos y abre la posibilidad de repensarlos. Vista bajo esta luz, la lógica de una contradicción adquiere autonomía frente a todo intento de fijar sus polos. Por eso habla Hegel en

Diferencia entre los sistemas de filosofía de «oposición real»: mientras que entre las oposiciones «ideales» —es decir, conceptuales— hay contradicción (vivo y muerto, bueno y malo), una oposición «real» o «viva» implica una relación constitutiva en la que ambas partes se enriquecen y complementan (los opuestos reales o las formas de vida distintas no se contradicen, la muerte es un momento constitutivo de la vida, y lo que aparece como bueno o malo puede aparecer desde otra perspectiva como su contrario, etc.).

DIALÉCTICA (*Dialektik*)

Forma del pensamiento no objetivo que se retrotrae a Platón, en el que designa un procedimiento para superar contradicciones en el pensamiento y en el ser. Esta superación no es una operación subjetiva que se oponga a la contradicción, sino que consiste en el conocimiento de su conexión interna. La dialéctica es entonces un pensar que, interiorizándola o recordándola, penetra en esta conexión de la contradicción y saca a la luz su génesis y su lógica interna. Entonces la apariencia de los polos opuestos cambia, y cambia también la perspectiva del pensamiento, que antes sólo había percibido esa conexión como contradicción. Por eso la dialéctica no es para Hegel un procedimiento operativo del que la filosofía se sirva en relación con los objetos, sino la lógica y el «automovimiento» autónomos de «la cosa misma», es decir, de la entera conexión de una contradicción existente y de la forma de pensamiento que la presupone.

ENTENDIMIENTO (*Verstand*)

Hegel toma la distinción de Kant entre razón y entendimiento; el entendimiento es la facultad de referirnos a objetos por medio de nuestros conceptos, y la razón es la facultad de pensar nuestra propia referencia a los objetos. De acuerdo con esta distinción, el entendimiento es para Hegel una forma de pensamiento que fija lo pensado como un dato objetivo prescindiendo del efecto constitutivo de su propia perspectiva.

ESPECULACIÓN (*Spekulation*)

Del latín *speculum* (espejo) y *speculatio* (espiar, acechar, observar). Para Kant, el pensamiento que emplea conceptos de la razón (subjetividad, Dios, mundo) es «mera especulación» a la que no corresponde ningún objeto y, por ende, ninguna experiencia. Estos conceptos se refieren a un ser incondicionado que, según Kant, no puede ser objeto de un conocimiento posible. Hegel extiende el concepto de experiencia más allá de la determinación kantiana y concibe la especulación como una forma de experiencia y de conocimiento: la de lo absoluto. La especulación es así un conocimiento que va más allá de lo objetivamente dado hasta lo espiritual en él subyacente. Para Hegel, este dominio tampoco es objeto del pensamiento. Pero no se sustrae a él, sino que confronta al pensamiento con las insuficiencias de su particular perspectiva. El conocimiento especulativo es entonces una forma de pensamiento que «refleja» (reflexiona) en lo otro pensado los límites de su propia perspectiva, lo cual le hace cambiar. Este cambio es «especulativo» en la medida en que no puede ser anticipado desde el punto de vista subjetivo que cambia: se opera en él. Pero también es especulativo porque incluye una reflexión, una percepción de una insuficiencia (*vid*. DIALÉCTICA).

ESPÍRITU (*Geist*)

Espíritu es para Hegel la conexión interna, la lógica que implica la multiplicidad de lo real. Lo múltiple, lo diverso, nunca es dado sólo de manera fáctica, sino que es algo que ha llegado a ser y está en devenir; es decir, es expresión de consecuencias lógicas. Por consiguiente, el espíritu no sólo puede atribuirse al pensamiento, pues todo lo que es, es, en cuanto algo que ha llegado a ser y algo diferente de otro y a otro referido, expresión de unas relaciones lógicas. Estas relaciones lógicas no pueden reducirse a la labor constructiva de un pensamiento subjetivo que es él mismo resultado y expresión de transformaciones históricas. Por eso puede Hegel partir de la base de que sólo «lo espiritual […] es lo real», es decir, de que lo espiritual no se opone a la realidad «real» o «sensible», sino que es la condición creadora para que puedan producirse las oposiciones y las distinciones. En este sentido, lo espiritual no es ningún presupuesto de lo real, sino la lógica inmanente de sus diferenciaciones y de su devenir.

EXPERIENCIA (*Erfahrung*)

Hegel no restringe la experiencia a experiencia de objetos, en la cual la conciencia reúne acumulativamente nuevas experiencias, sino que incluye el horizonte histórico de las experiencias, en el cual se constituye toda relación entre el sí mismo y el objeto. La conciencia, a la que no le están dados sin más su propio horizonte y su propia perspectiva en relación con la experiencia, sino que ambos le son problemáticos, cambia en ellos, y esto significa que cambia toda su relación —antes no cuestionada— consigo misma y con el objeto. La experiencia es, pues, no sólo una actividad, sino también, y en la misma medida, experiencia de un cambio involuntariamente sufrido, una «reversión de la conciencia», como lo llama Hegel en la «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu*, donde precisa: «Este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que*, a partir de él, *le surge a ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama *experiencia*» (*vid*. DIALÉCTICA, NEGATIVIDAD). La experiencia no progresa, por tanto, de forma lineal, pues su perspectiva cambia a cada paso, con lo que incluye tanto el devenir como el perecer.

IDEA (*Idee*)

Para Hegel, idea es «el concepto adecuado en el que objetividad y subjetividad son iguales y la existencia corresponde al concepto». Esto no significa que la objetividad corresponda a un «determinado» concepto subjetivo que se tenga de ella, pues si la objetividad y la subjetividad se constituyen y se implican mutuamente (*vid*. CONCEPTO, CONTRADICCIÓN), ambas se «corresponden» en todas las constelaciones lógicas (también a un concepto unilateral e inadecuado le corresponde siempre una realidad determinada por sus relaciones de inclusión y de exclusión). La idea es por tanto la expresión de que no existe oposición ni contradicción que no implique una lógica interna y, por ende, una determinada relación de correspondencia entre polos opuestos. Conocer la «idea» de una cosa es para Hegel tener un conocimiento adecuado de ella, un conocimiento no atado a presupuestos subjetivos.

IDENTIDAD (*Identität*)

A diferencia de la identidad abstracta o numérica de algo idéntico «consigo mismo» que se «diferencia» de lo no idéntico, la identidad implica también para Hegel la idea de que dicha identidad está siempre condicionada y determinada por aquello de que se diferencia. La identidad no es sólo delimitación frente a otro, sino también apertura a otro: «identidad de identidad y no identidad» (*vid*. ABSOLUTO, CONTRADICCIÓN).

INTUICIÓN (*Anschauung*)

Como para Kant, la intuición es para Hegel una forma del conocimiento sensible, receptivo. En *Diferencia entre los sistemas de filosofía* aparecen unidas la reflexión como construcción intencional de objetos y la intuición como determinación del pensamiento. Según Hegel, en esta unión de los momentos activo y pasivo, consciente e inconsciente, del conocimiento, la reflexión deviene especulación.

MUERTE (*Tod*)

En el *Fragmento de sistema* de 1800 Hegel escribe que «en el todo viviente, la muerte, la oposición, el entendimiento están puestos simultáneamente». Es decir, para él no hay vida que no sea una vida de formas finitas y diferentes, y ningún todo que no sea conexión de opuestos. La muerte es, por tanto, no sólo el fin de la vida, sino también la condición para que la vida pueda adoptar formas, transformarse, diferenciarse de otros y relacionarse con ellos: como negatividad, la muerte es, al mismo tiempo, el principio constitutivo de la vida. En la *Fenomenología del espíritu*, la muerte es la apertura «absoluta» que relaciona una forma viva con la totalidad de la vida y le impide cerrarse autorreferencialmente a otras: «Lo que está limitado a una vida natural no puede ir por sí mismo más allá de su existencia inmediata; mas hay algo otro que lo empuja más allá, y este ser-arrancado es su muerte». La muerte es aquí ese «otro» que acompaña al sí mismo como una sombra: final y momento constitutivo de su ser y su devenir.

NEGACIÓN, NEGATIVIDAD (*Negation, Negativität*)

Para Hegel, la negación de una cosa está constitutivamente ligada a la cosa que niega: no la deja atrás ni la elimina, sino que depende de ella y ella la determina (*vid*. CONTRADICCIÓN). Toda negación de algo es, por lo tanto, «negación determinada», como dice Hegel en la Introducción a la *Fenomenología*. La negación y lo negado han de entenderse, pues, como momentos de un proceso en el que ambos están referidos uno a otro. Toda negación de algo debe reconocer que aquello que niega es un momento constitutivo de sí misma. Hegel llama «negatividad» a aquel «automovimiento» en el que una contradicción o una oposición, en razón de su relación constitutiva, de la lógica interna de su desunión, es «arrancada y llevada más allá de sí misma» (*vid*. MUERTE) y se transforma. La expresión «negatividad» designa así la transformación autónoma a que está sometido todo ser temporal.

PENSAMIENTO (*Denken*)

Para Hegel no es sólo pensamiento subjetivo frente al objeto pensado, sino también el «automovimiento» que en ese pensamiento se da cuando conoce tanto la relación constitutiva entre el pensar y lo pensado como su propia relación con lo no pensado, excluido en su forma actual. El pensamiento es también, más allá de la actividad subjetiva del entendimiento, un proceso autónomo o una negatividad autónoma en la que la propia relación entre sujeto y objeto se diferencia y se transforma (*vid*. CONCEPTO, EXPERIENCIA).

PROCESO (*Prozeß*)

Hegel concibe el conocimiento filosófico como un proceso de la experiencia en el que las unilateralidades, los prejuicios y los presupuestos de las formas de conocimiento existentes son reconocidos y superados (*vid*. SUPERACIÓN). En este proceso, la lógica interna de las contradicciones existentes, su verdadera «sustancia», habla y se vuelve transparente: «La génesis interna o el devenir de la sustancia es inseparablemente transición a lo exterior o a la existencia, ser para otro». Pero este nuevo lenguaje no fija la verdad y debe ser a su vez reflejado en sus condicionamientos históricos:

«y, al contrario, el devenir de la existencia es el replegarse en la esencia». Es decir, toda determinación filosófica de la verdad se inscribe nuevamente en un movimiento de la reflexión en el que también debe ser consciente de sus relaciones de inclusión y de exclusión. Pero este proceso no es una sucesión infinita de verdades que se reemplazan unas a otras, es decir, no puede interpretarse como un progreso lineal, pues para Hegel el conocimiento sólo es adecuado cuando no fija objetivamente la nueva verdad y la opone a la verdad anterior, sino que la concibe, en el contexto de su génesis, como «negación determinada». El conocimiento incluye una interiorización/recuerdo del proceso de transformación del que procede y en el que se modifica (*vid*. SUPERACIÓN, EXPERIENCIA). Por eso habla Hegel de un proceso «duplicado» y de direcciones contrarias en el que el devenir y el quedar atrás se condicionan mutuamente. No se trata de un progreso, sino de un proceso de «intensificación» y de diferenciación del conocimiento.

RAZÓN (*Vernunft*)

Comprensión de la relación constitutiva entre el pensamiento y el ser (*vid*. CONCEPTO, IDEA, ESPÍRITU). La célebre frase de Hegel del «Prólogo» a *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, según la cual lo real es racional y la razón, real, sugiere que toda realidad empírica, por irracional que resulte, implica tras su apariencia empírica una consecuencia y una lógica internas que la hace ser como es. La frase de Hegel sobre la identidad de razón y realidad no es, por lo tanto, un juicio sobre la realidad empírica, sino una referencia a sus relaciones internas.

REFLEXIÓN (*Reflexion*)

Del latín *reflexio* (la acción de volver atrás). La reflexión es un pensamiento que vuelve a sus presupuestos. En *Diferencia entre los sistemas de filosofía* distingue Hegel tres formas básicas de reflexión que resultan unas de otras. La reflexión sobre objetos dados corresponde al entendimiento. Si al mismo tiempo se reflexiona, como Kant, sobre que los objetos no son dados fácticamente, sino siempre en el horizonte del pensamiento, entonces se llega a una reflexión de segundo grado: la reflexión del pensamiento sobre su relación con el objeto. Una siguiente reflexión muestra que también esta

«reflexión de la reflexión» no está libre de presupuestos, pues como relación consigo misma está condicionada por aquello de que se delimita: el mundo empírico e histórico. La nueva reflexión conduce más allá de la autorreflexión meramente subjetiva y la abre a lo «otro que sí misma»: inserta la autorreflexión subjetiva en su historia, y así se convierte en especulación.

SISTEMA (*System*)

Cuando Hegel escribe en la *Fenomenología* que «lo verdadero es real sólo como sistema» tiene detrás la idea kantiana de que en la modernidad la verdad no se puede justificar como presupuesto dogmático, sino sólo en una autofundamentación del pensamiento. Esta justificación debe ser «científica» (*vid*. CIENCIA) o «sistemática», es decir, no debe sustentarse en presupuestos que no hayan sido objeto de reflexión y no estén justificados en el todo de un orden sistemático. Ahora bien, si Hegel considera la subjetividad trascendental de Kant como presupuesto no mediado del pensamiento, el cual necesita de una mediación sistemática, ya no puede reducir la idea de «sistema» a una construcción de la subjetividad pensante. El sistema se convierte en Hegel en una reflexión sobre la génesis histórica de los puntos de vista subjetivos. Esta reflexión es sistemática como despliegue de un proceso autónomo en el que el pensamiento se percata de forma sucesiva de sus presupuestos y prejuicios y, en virtud de ello, se modifica. Este movimiento se «consuma» cuando el sistema ya no contiene presupuestos y distinciones que no han sido a su vez momentos de la exposición. Se trata de una forma de pensamiento en la que, como en una obra de arte o en un organismo vivo, cada momento encierra en sí todos los demás momentos y está justificado como una función del todo. Pero este «todo» no está clausurado hacia fuera, sino que se constituye como incesante devenir y cambio de sus relaciones con «su otro» (*vid*. TOTALIDAD). Por eso Hegel no puede concebir su posición filosófica sino en relación con todas las formas contemporáneas del saber: como inserta en un proceso no concluido en el que incesantemente se diferencia de otras y de manera continua vuelve a lo ya alcanzado para reformularlo.

SUPERACIÓN (*Aufhebung*)

Superación es una determinación fundamental del conocimiento filosófico de la verdad que posee el doble significado de «conservar» y «negar», «borrar» o «cancelar». Si el pensamiento no puede presuponer la verdad (*vid*. ABSOLUTO) como dato, sino producirla desde la intelección de la lógica interna de las no verdades existentes, la superación de una no verdad y una escisión existentes es un «proceso» de conocimiento. La nueva verdad conocida sólo es adecuadamente concebida cuando no es objetivada como resultado de ese proceso, sino recordada/interiorizada en su génesis como transformación de una perspectiva del pasado. El doble sentido de la palabra *Aufhebung* connota una relación constitutiva e intensiva entre «recordar» y «transformar».

SUSTANCIA (*Substanz*)

Del latín *substantia* (en sentido filosófico, «lo que está debajo de», «lo que existe por sí», «lo subsistente»). En el prólogo a la *Fenomenología* escribe Hegel que «la esencia» no debe aprehenderse sólo «como sustancia sino, en la misma medida, como forma». Si la metafísica clásica había considerado el ser sustancial como dato, Kant enseñaba que todo lo dado se halla en el horizonte de una subjetividad a la que le es dado. Pero para Hegel, la subjetividad tomada sola y por sí no es el fondo último del pensamiento. También la subjetividad tiene su génesis, y su horizonte cambia en la historia, de suerte que este devenir inmanente, esta constitución y transformación de la subjetividad como lo sustancial y a la vez subjetivo, debe entenderse como subjetividad que históricamente se transforma. La transformación así entendida conecta la idea moderna de la subjetividad con la idea antigua de una sustancialidad —que Hegel concibe como movimiento histórico— que no está objetivamente al alcance del sujeto, sino que corresponde al modo de su conocimiento.

TOTALIDAD (*Totalität*)

Dado que cualquier todo, por extenso que pueda concebirse, remite a un «fuera de él» como momento constitutivo de su totalidad, para Hegel la

totalidad no puede pensarse como algo clausurado, sino que exige la inclusión del «fuera». Dicho con otras palabras, la «totalidad» no puede pensarse como un todo que comprende una multiplicidad —esta concepción sería «totalitaria»—, sino como un todo abierto que se transforma. Desde la perspectiva temporal, ningún todo puede pensarse como algo que está «más allá» de sus momentos particulares, pues cualquier todo en el tiempo sólo es un momento entre otros. El movimiento del «todo» temporal sólo es real en sus momentos y en la transformación de dichos momentos. La totalidad temporal no es, en otras palabras, la totalidad de todos los puntos temporales, sino una totalidad que —como la VIDA— se realiza «intensivamente».

UNIDAD (*Einheit*)
Vid. IDENTIDAD.

VERDAD (*Wahrheit*)
Absoluto. Según la definición clásica, verdad es la adecuación de pensamiento y objeto. Como Hegel piensa esta relación a la luz de sus transformaciones históricas, la verdad no puede fijarse, sino que exige la inclusión de la perspectiva desde la cual es pensada la constelación de pensamiento y objeto. La verdad implica entonces una referencia a su otro, la no verdad, o una verdad unilateral, de la que procede. Por eso, en el Prólogo a la *Fenomenología* Hegel califica la verdad como «delirio báquico en el que no hay ningún miembro que no esté ebrio». La verdad no es, en otras palabras, ningún dato «que pueda embolsarse como una moneda», sino que es el resultado de un proceso de conocimiento en el que a un determinado horizonte de la verdad se le evidencia su propia perspectiva y se transforma. El conocimiento de la verdad sólo es adecuado en la medida en que interioriza la totalidad de este proceso.

VIDA (*Leben*)
La vida es para el joven Hegel, y todavía en *Diferencia entre los sistemas de filosofía*, el nombre para un ser absoluto, es decir, un ser que no puede fijarse como objeto: toda determinación de la vida es ella misma una

exteriorización de la vida y una expresión mudable de sí misma. Pero la vida tampoco puede asentarse sobre algún presupuesto eminente de sus formas de expresión o abstraerse de su multiplicidad como universalidad, pues toda forma viva implica íntegramente «el todo» de la vida, pero no lo fija, sino que es un momento pasajero de ese todo. La vida universal y la vida particular no pueden ni reducirse una a otra ni separarse una de otra, sino que ambas se implican mutuamente. Con la acentuación de la dimensión histórica de la vida en la *Fenomenología del espíritu,* el concepto de vida pasa a ocupar un segundo plano en beneficio del concepto de espíritu.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Briefe von und an Hegel, 5 vols. [ed. de J. Hoffmeister], Hamburgo, F. Meiner, 1969.

Gesammelte Werke [ed. de H. Buchner y O. Pöggeler], edición histórico-crítica de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, F. Meiner, 1968 y sigs.

Werke in zwanzig Bänden [ed. de E. Mollenhauer y K. M. Michel], Frankfurt, Suhrkamp, 1978.

TRADUCCIONES

Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling [introducción, traducción y notas de M.ª del C. Paredes Martín], Madrid, Tecnos, 1990.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio [edición, traducción y notas de R. Valls Plana], Madrid, Alianza, 1997.

Escritos de juventud [edición, introducción, traducción y notas de J. M. Ripalda], México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Fenomenología del espíritu [trad. de W. Roces], México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Fenomenología del espíritu [traducción e introducción de A. Gómez Ramos], Madrid, Abada, 2010.

Filosofía de la historia universal [trad. de J. Gaos], Madrid, Revista de Occidente, 1928 (4.ª ed., Madrid, Alianza, 1989).
Filosofía real [edición, introducción, traducción y glosario de J. M. Ripalda], 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
Fundamentos de la filosofía del derecho [trad. de C. Díaz], Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993.
Lecciones de filosofía de la historia [traducción y preámbulo de J. M. Quintana Cabanas], Barcelona, Ediciones Zeus, 1971.
Líneas fundamentales de la filosofía del derecho [traducción y notas de M.ª del C. Paredes Martín], Madrid, Gredos, 2010.
Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho [trad. de Eduardo Vásquez], Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

OBRAS SOBRE HEGEL

ÁLVAREZ, E., *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001.
ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1978.
ÁLVAREZ GÓMEZ, M., M. C. PAREDES MARTÍN (eds.) *Razón, Libertad y Estado en Hegel*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998.
AMENGUAL COLL, G., *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, CEC, 1989.
CUARTANGO, R. G., *Hegel. Filosofía y modernidad*, Barcelona, Montesinos, 2005.
D'HONDT, J., *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002.
DUQUE, F., *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona, Granica, 1990.
____, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

____(ED.), *La odisea del Espíritu* (comentarios a la *Fenomenología del Espíritu*), Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2010.
GADAMER, H. G., *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981.
GÓMEZ PIN, V., *Conocer Hegel y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1978.
HENRICH, D., *Hegel en su contexto*, Ávila, Carracas Monte, 1990.
JAESCHKE, W., *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal, 1997.
LEYTE, A., V. Rühle, «Estudio introductorio», en F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Barcelona, Anthropos, 1989.
HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Barcelona, Península, 1998.
LABARRIÈRE, P.-J., *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
MARKÉT, O., *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996.
ORTEGA Y GASSET, J., *Hegel. Notas de trabajo*, Madrid, Abada, 2007.
PAREDES MARTÍN, M. C., *Génesis del concepto de verdad edn el joven Hegel (1792-1801)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978.
____, «Estudio preliminar», en G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990.
PINKARD, T., *Hegel. Una biografía*, Madrid, Acento, 2001.
RIPALDA, J. M., *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
____, «Introducción», en G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
ROSENKRANZ, K., *G. W. F. Hegels Leben* (1844), Darmstadt, 1977.
RÜHLE, V., «Lo verdadero es el delirio báquico», en J. Nicolás (ed.), *Teorías de la verdad* (en imprenta).
____, «Prólogo a la Fenomenología del espíritu», en F. Duque (ed.), *La odisea del espíritu*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2010.

TAYLOR, CH., *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Estela, 1971.
VANASCO, A., *Vida y obra de Hegel*, Barcelona, Planeta, 1973.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel en su juventud, en un retrato dedicado por él mismo con el texto: «Nuestro conocimiento deberá ser reconocimiento. Quien me conoce, aquí me reconocerá».



A los dieciocho años, en 1788, el joven Hegel se matriculó en la Universidad de Tubinga y fue admitido en el Seminario (abajo), donde tuvo como compañeros de estudios a Hölderlin (arriba) y Schelling (abajo), con quienes entabló una larga y fructífera amistad.



Schelling





El 13 de octubre de 1806, cuando las tropas napoleónicas ocuparon Jena, Hegel consiguió a duras penas enviar a la imprenta los últimos pliegos de la *Fenomenología del espíritu*, cuya redacción había concluido la noche anterior. La ilustración, publicada en *Harper's Magazine* en 1895, reproduce un hipotético encuentro entre Napoleón y Hegel, este último con el legajo de la *Fenomenología* bajo el brazo.

último con el legajo de la *Fenomenología* bajo el brazo.

System

der

Wissenschaft

von

Ge. Wilh. Fr. Hegel,

D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl.
Mineralog. Societät daselbst Assessor und andrer
gelehrten Gesellschaften Mitglied.

Erster Theil,
die
Phänomenologie des Geistes.

Bamberg und Würzburg,
bey Joseph Anton Goebhardt,
1807.

Portadas de la primera edición de Fenomenología del espíritu (arriba), aparecida en 1807, y de Líneas fundamentales de la filosofía del derecho (abajo), de 1821.

Grundlinien

der

Philosophie des Rechts.

Von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität
zu Berlin.

Berlin, 1821.
In der Nicolaischen Buchhandlung.

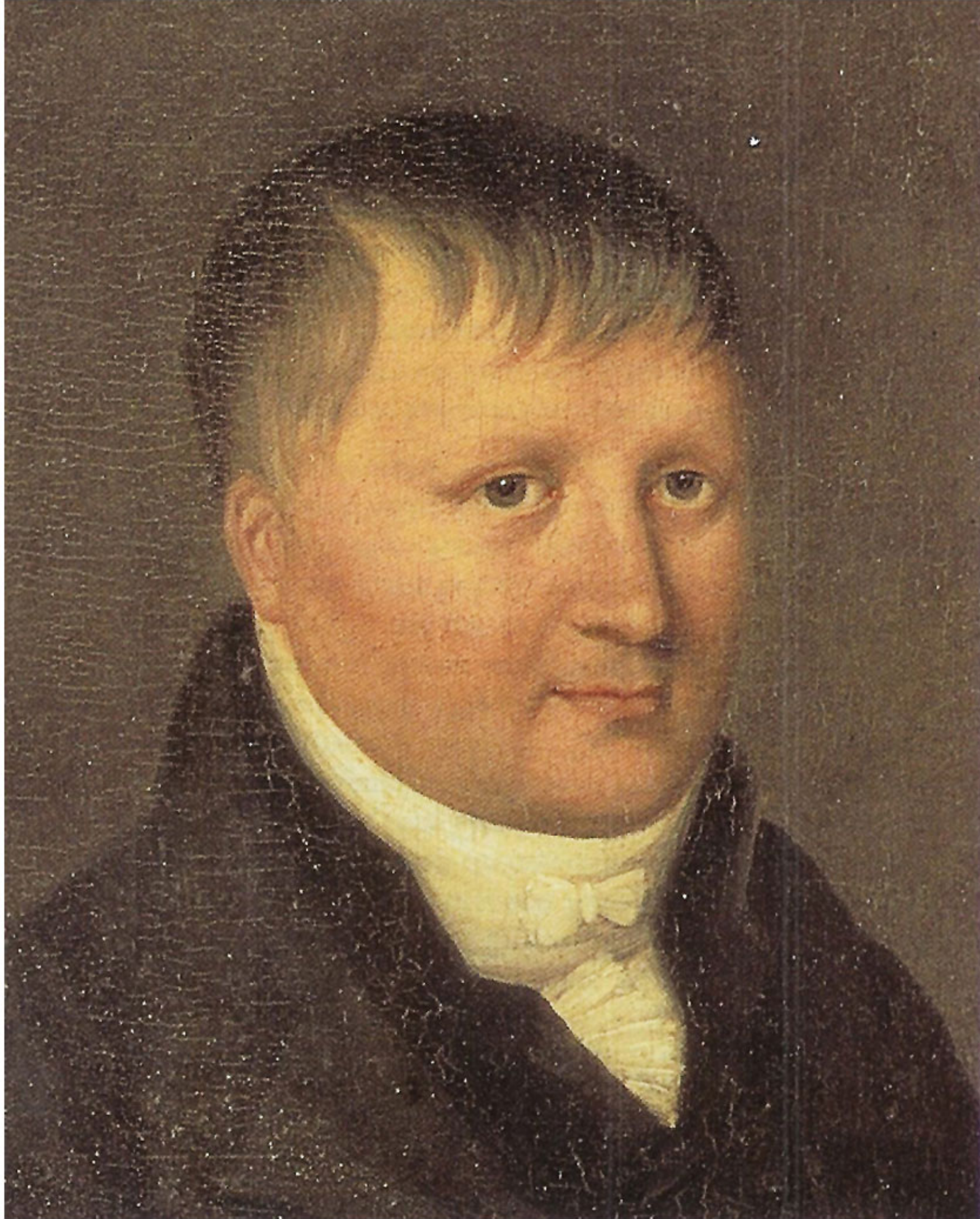


En 1811, a la edad de cuarenta y un años, Hegel (arriba) contrajo matrimonio con Marie von Tucher (abajo), con la que tuvo dos hijos varones: Karl Friedrich y Thomas Immanuel Christian.

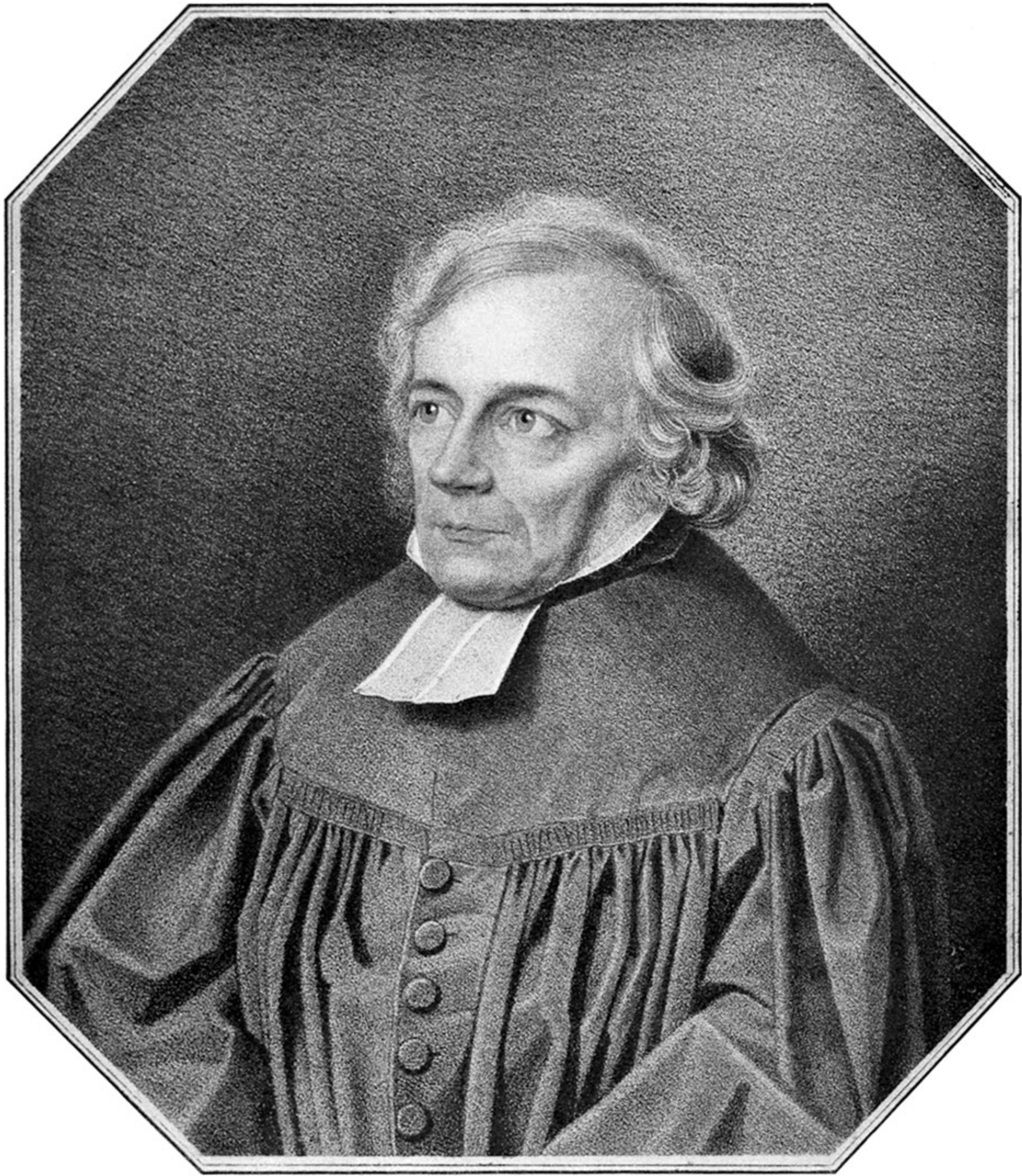




Hegel impartiendo clases en la Universidad de Berlín, de la que llegaría a ser rector, según una litografía de Franz Kugler, de 1828.



Friedrich Schlegel mostró una oposición abierta y decididamente hostil ante el sistema hegeliano, y escribió que en Hegel sólo veía «a un Fichte castrado».



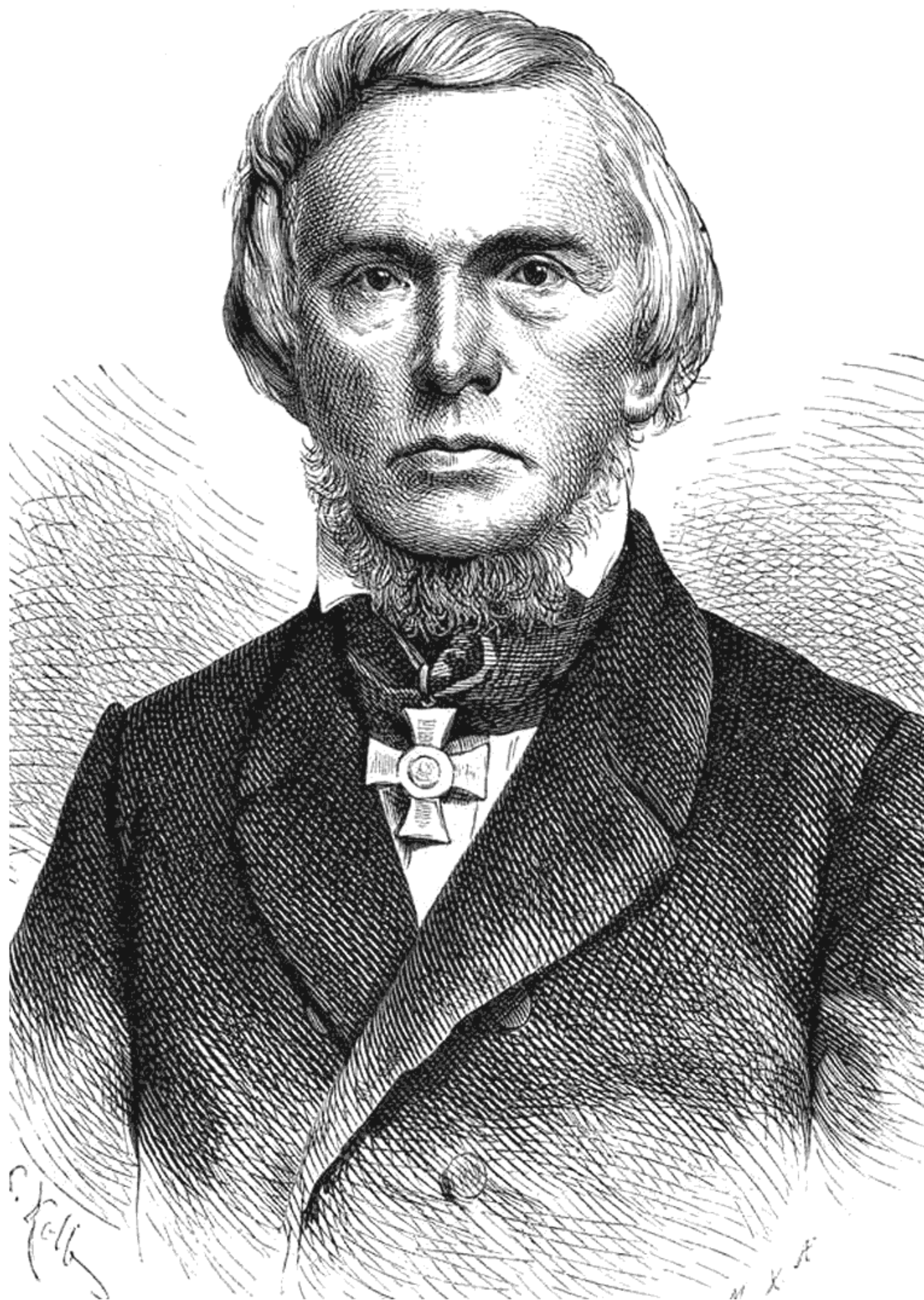
Las duras declaraciones de Hegel contra la «teología sentimental y trivial» de Friedrich Schleiermacher (alumno de Schlegel) provocaron fuertes controversias.



Schopenhauer, rival intelectual de Hegel en la Universidad de Berlín, quiso que sus clases comenzaran a la misma hora que las de aquél para robarle los alumnos; sin embargo, esta decisión —de la que Hegel no se enteró— no le benefició en absoluto, ya que se quedó sin oyentes.



Hegel en su estudio, según una litografía de Julius Ludwig Sebbers (1828), en la época en que era catedrático de la Universidad de Berlín y su fama como filósofo se había cimentado ya entre la intelectualidad alemana.



La influencia de Hegel, que debe mucho a la labor de su discípulo y biógrafo Karl Rosenkranz (arriba), resultó fundamental en la historia posterior de las ideas a través de los llamados «jóvenes hegelianos», entre cuyos máximos representantes se cuentan Ludwig Feuerbach (abajo), Friedrich Engels y Karl Marx (más abajo).



Ludwig Feuerbach



Friedrich Engels y Karl Marx



Retrato de Hegel realizado por Jakob Schlesinger en 1825, en la época en que impartía sus célebres clases como catedrático de la Universidad de Berlín.

DIFERENCIA ENTRE LOS SISTEMAS DE FILOSOFÍA DE FICHTE Y SCHELLING

Traducción y notas de

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

NOTA DE TRADUCCIÓN

La traducción se ha realizado sobre la edición crítica, patrocinada por la *Deutsche Forschungsgemeinschaft,* tomo IV, *Jenaer Kritische Schriften*, editado por H. Buchner y O. Pöggeler. El título completo original de la obra es el siguiente: «Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling con relación a las contribuciones de Reinhold a una visión de conjunto más fácil sobre el estado de la filosofía al comienzo del siglo XIX».

PROEMIO

En las escasas manifestaciones públicas donde se deja sentir la diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling brilla más el esfuerzo por escatimar u ocultarse esta diferencia que la claridad de la conciencia sobre ella. Ni la consideración inmediata de ambos sistemas, tal como se presentan ante el público, ni entre otras las respuestas de Schelling a las objeciones idealistas de Eschenmayer[1] contra la filosofía de la naturaleza han llevado a la discusión de esta diferencia. Al contrario, Reinhold, por ejemplo, ha tenido tan poca idea de ella que más bien la supuesta identidad completa de ambos sistemas, admitida de una vez por todas, le ha alterado su punto de vista sobre el sistema de Schelling. Es esta confusión de Reinhold, más que la amenaza de la inminente —o más bien el anuncio de la ya acontecida— revolución de la filosofía mediante su reducción a la lógica[2], el motivo del siguiente tratado.

La filosofía kantiana había necesitado que su espíritu fuera separado de la letra y que el principio puramente especulativo fuera librado del resto, que pertenecía a la reflexión razonadora o podría ser utilizado a su favor. En el principio de la deducción de las categorías esta filosofía es auténtico idealismo, y este principio es el que Fichte ha puesto de manifiesto en una forma pura y rigurosa y lo ha llamado el espíritu de la filosofía kantiana. Que las cosas en sí —con lo cual no se expresa objetivamente más que la forma vacía de la oposición— hayan sido nuevamente hipostasiadas y puestas en cuanto objetividad absoluta, como las cosas del dogmático, que las categorías mismas hayan sido convertidas por una parte en compartimentos inmóviles y muertos de la inteligencia, por otra parte en los

principios supremos mediante los cuales se destruye la expresión en la que se nombra lo absoluto mismo —como, por ejemplo, la sustancia de Spinoza, de manera que el razonar negativo pudiera sustituir, ahora como antes, al filosofar, sólo que con mayor pretensión bajo el nombre de filosofía crítica—, son circunstancias que radican a lo sumo en la forma de la deducción kantiana de las categorías, no en su principio o espíritu; y, si de la filosofía de Kant no tuviéramos ningún otro fragmento que éste, tal transformación sería casi inconcebible. En esta deducción de las formas del entendimiento está expresado con la mayor precisión el principio de la especulación, la identidad del sujeto y del objeto. Esta teoría del entendimiento ha sido apadrinada por la razón.

Por el contrario, cuando Kant hace de esta identidad misma en cuanto razón un objeto de la reflexión filosófica, desaparece la identidad en sí misma. Si el entendimiento había sido interpretado racionalmente, ahora, por el contrario, la razón es interpretada intelectivamente. Aquí se hace patente en qué grado subordinado se concibió la identidad del sujeto y del objeto. La identidad del sujeto y del objeto se reduce a doce o, mejor, a sólo nueve actividades puras del pensar —pues la modalidad no confiere ninguna determinación verdaderamente objetiva, en ella subsiste esencialmente la no-identidad de sujeto y objeto—. Fuera de las determinaciones objetivas mediante las categorías queda un inmenso reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una aposterioridad absoluta, para la cual no se ofrece ninguna otra aprioridad que la máxima meramente subjetiva del juicio reflexionante; es decir, la no-identidad se eleva a principio absoluto, como no podía ser de otro modo después de que la identidad, esto es, lo racional, había sido separada de la idea, del producto de la razón, y opuesta al ser absolutamente —después de que la razón había sido expuesta como facultad práctica, no como identidad absoluta, sino en una oposición infinita como facultad de la unidad pura del entendimiento, tal como debe ser pensada por el pensar finito, es decir, por el entendimiento—. De todo ello resulta el siguiente contraste: que para el entendimiento no hay determinaciones objetivas absolutas y, por el contrario, las hay para la razón.

El puro pensar de sí mismo, la identidad del sujeto y del objeto, en la forma yo = yo, es el principio del sistema de Fichte, y si únicamente nos atenemos de modo inmediato a este principio, como en la filosofía kantiana al principio trascendental que sirve de fundamento a la deducción de las categorías, tenemos, resueltamente expresado, el auténtico principio de la especulación. Ahora bien, en cuanto la especulación sale del concepto que ella establece por sí misma y se constituye en sistema se abandona a sí misma y a su principio, sin retornar a él. Entrega la razón al entendimiento y pasa a la cadena de las finitudes de la conciencia, a partir de las cuales no se reconstruye a sí misma como identidad y verdadera infinitud. El principio mismo, la intuición trascendental, obtiene por ello la falsa situación de algo opuesto a la diversidad, deducida de él. Lo absoluto del sistema se muestra sólo en la forma en que su manifestación se presenta ante la reflexión filosófica, y esta determinidad, que le es dada por la reflexión, por consiguiente la finitud y la oposición, no es separada de él. El principio, el sujeto-objeto, se evidencia como un sujeto-objeto subjetivo. Lo que se deduce de él adquiere así la forma de una condición de la conciencia pura, del yo = yo, y la conciencia pura misma adquiere la forma de algo condicionado por una infinitud objetiva, por el progreso temporal *in infinitum*, en el que se pierde la intuición trascendental y en el que el yo no se constituye en la autointuición absoluta, por lo cual yo = yo se transforma en el principio: yo debe ser igual a yo. La razón, puesta en la oposición absoluta y, por tanto, depotenciada en entendimiento, deviene por ende principio de las figuras que lo absoluto ha de darse, y de sus ciencias.

Tales son los dos aspectos del sistema de Fichte: uno, según el cual estableció de forma pura el concepto de la razón y de la especulación y, consiguientemente, hizo posible la filosofía; otro, según el cual puso razón y conciencia pura como una misma cosa y erigió en principio la razón considerada bajo una figura finita. Tener que distinguir estos dos aspectos ha de mostrarse como una necesidad interna de la cosa misma; la motivación externa viene dada por la necesidad de la época y ante todo por la obra que nada en esta necesidad, las *Contribuciones de Reinhold a una visión de conjunto de la situación de la filosofía al comienzo del nuevo siglo*, en la cual se ha pasado por alto tanto la dimensión desde la cual el

sistema de Fichte es auténtica especulación y, por tanto, filosofía, como la dimensión del sistema de Schelling desde la cual éste se distingue del de Fichte y contrapone al sujeto-objeto subjetivo el sujeto-objeto objetivo en la filosofía de la naturaleza, exponiendo ambos unificados en algo que es superior a lo que es el sujeto.

Con respecto a la necesidad de la época, la filosofía de Fichte ha causado tal sensación y ha hecho época en un grado tal que incluso aquellos que se declaran contra ella y se esfuerzan en poner en pie su propio sistema especulativo sólo consiguen caer con mayor confusión y defectos en el principio de la filosofía de Fichte, y no pueden defenderse de él. El primer fenómeno que se presenta en un sistema que hace época son los malentendidos y la conducta desatinada de sus adversarios. Cuando se puede decir de un sistema que ha hecho fortuna, es que se ha vuelto hacia él con una inclinación instintiva, una necesidad más universal de la filosofía, la cual no puede alumbrarse para sí misma como filosofía —pues entonces se habría satisfecho con la creación de un sistema—, y la aparente aceptación pasiva del mismo se debe a que en el fuero interno está presente lo que el sistema expresa, sistema que en adelante cada uno hace valer en su esfera de ciencia o de vida. En este sentido no se puede decir del sistema de Fichte que haya hecho fortuna. De ello son responsables las tendencias no-filosóficas de la época, tanto como es preciso tomar en consideración al mismo tiempo que cuanto mayor peso saben darse el entendimiento y la utilidad y cuanto más se hacen valer en su provecho fines limitados, más poderoso es el influjo de un espíritu mejor, especialmente en un mundo más ingenuo y todavía juvenil. Si manifestaciones como los *Discursos sobre la religión*[3] no responden inmediatamente a la necesidad especulativa, al menos ellos y su acogida —pero todavía más la dignidad que, con un sentimiento más oscuro o más consciente, poesía y arte en general comienzan a adquirir en su verdadera esfera— manifiestan la necesidad de una filosofía que reconcilie a la naturaleza de los malos tratos que sufre en los sistemas de Kant y de Fichte y ponga a la razón misma en consonancia con la naturaleza, pero no de tal manera que la razón renuncie a sí misma o que tuviera que convertirse en una insípida imitadora de aquélla, sino en

una consonancia tal que la razón se configure a sí misma en naturaleza desde su fuerza interna.

Con respecto a las reflexiones generales con las cuales comienza este escrito, sobre la necesidad, el presupuesto, los principios, etc., de la filosofía, tienen el defecto de ser reflexiones generales, y están motivadas en el hecho de que con tales formas como presupuesto, principios, etc., se enreda y se encubre siempre el acceso a la filosofía; de aquí que sea necesario en cierta medida ocuparse con ello hasta el momento en que se trate exclusivamente de la filosofía misma. Por lo demás, entre estos objetos algunos de los más interesantes recibirán un desarrollo aún más amplio.

Jena, julio de 1801

DIVERSAS FORMAS QUE APARECEN EN EL FILOSOFAR CONTEMPORÁNEO

VISIÓN HISTÓRICA DE LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS

Una época que ha dejado tras sí como cosa del pasado tal multitud de sistemas filosóficos parece tener que llegar a aquella indiferencia (*Indifferenz*) que la vida alcanza después de haberse ensayado en toda clase de formas; el impulso hacia la totalidad se exterioriza aún como impulso hacia la compleción de los conocimientos cuando la individualidad osificada ya no se arriesga a vivir; a través de la diversidad de lo que tiene, esta individualidad procura darse la apariencia de lo que ella no es. Al convertir la ciencia en un conocimiento, le ha denegado la participación viviente que ésta exige, manteniéndola a distancia y bajo una figura puramente objetiva, y se ha quedado tranquila en su obstinada particularidad frente a todas las pretensiones de elevarse ella misma a la universalidad. Cuando sale de sí misma hasta llegar a la curiosidad, para esta clase de indiferencia no hay nada más urgente que dar un nombre a una filosofía recién elaborada y, lo mismo que Adán expresó su dominio sobre los animales dándoles un nombre[4], expresar el dominio sobre una filosofía encontrando un nombre para ella. De esta manera, tal filosofía queda catalogada en el rango de los conocimientos. Los conocimientos conciernen a objetos ajenos; en el saber de una filosofía que nunca fue otra cosa que conocimiento no se ha puesto en marcha la totalidad de lo interno y la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) ha afirmado por completo su libertad.

Ningún sistema filosófico puede sustraerse a la posibilidad de una acogida semejante; todo sistema es susceptible de ser tratado históricamente. Lo mismo que toda figura viviente pertenece a la vez al fenómeno, así una filosofía, en cuanto fenómeno, se ha entregado a aquel poder que puede convertirla en una opinión muerta y desde el comienzo en cosa del pasado. El espíritu viviente, que habita en una filosofía, exige para desvelarse ser alumbrado por un espíritu afín; ante el comportamiento histórico que surge de un interés cualquiera por el conocimiento de opiniones, él pasa de largo como un fenómeno ajeno y no revela su interior. Puede serle indiferente tener que contribuir a engrosar la superflua colección de momias y todo el cúmulo de las contingencias, pues él mismo ha escapado de las manos de la curiosidad que colecciona conocimientos. Ésta se mantiene firme en su punto de vista indiferente ante la verdad y conserva su independencia, ya se trate de admitir o de rechazar opiniones, o de no decidirse sobre ellas. A los sistemas filosóficos no puede conferirles otra condición con respecto a sí mismo que la de ser opiniones, y accidentes tales como las opiniones no pueden afectarle en nada. Esta curiosidad no ha llegado a conocer que hay verdad.

Pero, si el impulso para ampliar la ciencia se aplica a la historia de la filosofía, ésta adquiere una dimensión más útil en cuanto que, según Reinhold, debe servir para penetrar más profundamente que nunca en el espíritu de la filosofía y para llevar más lejos los puntos de vista particulares de los predecesores sobre la fundamentación de la realidad del conocimiento humano, mediante nuevos puntos de vista particulares; sólo mediante tal conocimiento de los ensayos preliminares realizados hasta ahora para resolver la tarea de la filosofía puede por fin tener éxito en verdad el intento, si es que tal éxito le está concedido a la humanidad[5].

Se advierte que el objetivo de tal investigación está basado en una representación de la filosofía según la cual ésta sería una especie de oficio, que puede mejorarse mediante técnicas constantemente renovadas; cada nuevo hallazgo presupone el conocimiento de las técnicas ya empleadas y de sus fines, pero después de todos los perfeccionamientos hasta ahora conseguidos queda siempre la tarea principal, que Reinhold después de todo parece considerar así: tendría que encontrarse una última técnica de validez

universal mediante la cual, para todo aquel que al menos pudiera familiarizarse con ella, la obra se haría por sí sola. Si se tuviera que ver con semejante hallazgo y si la ciencia fuera la obra muerta de una habilidad ajena, se le aplicaría sin duda aquella perfectibilidad de que son capaces las artes mecánicas, y en todo tiempo los sistemas filosóficos ya aparecidos nunca podrían ser considerados más que como ejercicios previos de cabezas privilegiadas. Pero si lo absoluto y su manifestación, la razón, son eternamente una y la misma cosa, como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha conocido, ha producido una verdadera filosofía y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo. Puesto que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma sólo tiene que ver consigo misma, toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores.

Al igual que de perfeccionamientos constantes, tampoco puede hablarse de *puntos de vista peculiares* de la filosofía. ¿Cómo lo racional habría de ser peculiar? Lo que es peculiar de una filosofía, y precisamente por serlo, sólo puede pertenecer a la forma del sistema, no a la esencia de la filosofía. Si algo peculiar constituyera efectivamente la esencia de una filosofía, entonces de ningún modo sería filosofía; y, si el propio sistema declara que algo peculiar es su esencia, podría no obstante haber nacido de una auténtica especulación, sólo que ha fracasado en el intento de expresarse en forma de ciencia. Quien está atrapado en una peculiaridad no ve en otro sino peculiaridades; si se admiten puntos de vista particulares en la esencia de la filosofía y si Reinhold considera como una filosofía peculiar aquello a lo que se ha aplicado en los últimos tiempos, entonces es perfectamente posible considerar con él en general a todas las formas en que hasta ahora se ha expuesto y resuelto la tarea de la filosofía como simples peculiaridades y ejercicios previos, mediante los cuales, sin embargo, se llegará al intento fructífero que se prepara —pues, cuando avistamos las costas de las islas afortunadas de la filosofía, adonde anhelamos llegar, cubiertas de restos de naves naufragadas y sin ningún barco fondeado en sus bahías, no debemos dejar escapar el punto de vista teleológico—. También en razón de la peculiaridad de la forma en que se ha expresado la

filosofía fichteana ha de explicarse que Fichte pudiera decir de Spinoza que no pudo haber creído en su filosofía, ni haber tenido la plena convicción interna y viviente de ella —y que hasta es dudoso que los antiguos hayan tenido conciencia de la tarea de la filosofía[6].

Si aquí es la peculiaridad de la forma del propio sistema y toda la condición esténica de ella lo que produce tal declaración, por el contrario la peculiaridad de la filosofía de Reinhold consiste en la tendencia a la profundización y a la fundamentación, la cual tiene que ver mucho con puntos de vista filosóficos particulares y con empeños históricos en torno a los mismos. El amor y la fe en la verdad se han elevado a una altura tan pura y tan vertiginosa que Reinhold, para profundizar y fundamentar correctamente el camino del templo, construye una espaciosa antesala en la cual su filosofía, para ahorrarse el camino, se pone a establecer análisis, métodos y comentarios, hasta consolarse de su incapacidad para la filosofía y convencerse de que los intrépidos pasos de otros no han sido más que ejercicios previos o desvaríos del espíritu.

La esencia de la filosofía justamente carece de base para las peculiaridades, y para llegar a ella es necesario, puesto que el cuerpo expresa la suma de las peculiaridades, zambullirse en su elemento *à corps perdu*; pues la razón, que encuentra a la conciencia atrapada en peculiaridades, llega a ser especulación filosófica elevándose hasta sí misma y confiándose a sí misma y a lo absoluto, que al mismo tiempo se convierte en su objeto. La razón no pone en juego más que las finitudes de la conciencia y, para remontarlas y construir lo absoluto en la conciencia, se eleva a la especulación, y en la falta de fundamento para las limitaciones y las peculiaridades ha captado en sí misma su fundamentación propia. Puesto que la especulación es la actividad de la razón única y universal hacia sí misma, en lugar de ver en los sistemas filosóficos de las diferentes épocas y cerebros tan sólo procedimientos diversos y puntos de vista puramente peculiares, como ha liberado a su propio punto de vista de las contingencias y limitaciones, debe encontrarse a sí misma a través de las formas particulares —de lo contrario encontraría una mera variedad de conceptos intelectivos y de opiniones y una tal variedad no es ninguna filosofía—. La verdadera peculiaridad de una filosofía es la individualidad interesante en la

cual la razón, con los materiales de construcción de una época particular, se ha organizado una figura; la razón especulativa particular encuentra en ella espíritu de su espíritu, carne de su carne, se ve en ella como uno y el mismo ser viviente y a la vez como otro. Cada filosofía es completa en sí misma y, como una obra de arte, tiene la totalidad en sí. Así como Rafael y Shakespeare, si hubieran conocido las obras de Apeles y de Sófocles, no les hubieran podido parecer meros ejercicios previos —sino una fuerza afín del espíritu—, igualmente la razón tampoco puede ver en las configuraciones anteriores de sí misma solamente ejercicios previos de utilidad para ella. Y, por lo mismo que Virgilio ha tomado a Homero por semejante ejercicio previo con respecto a él y a su refinada época, su obra ha quedado en un ejercicio de imitación.

NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA

Si consideramos más de cerca la forma particular que reviste una filosofía, vemos que brota, por una parte, de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido por sí mismo y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada; por otra parte, brota de la forma particular que tiene la escisión[7], de la que surge el sistema. Escisión es la fuente *de la necesidad de la filosofía* y en cuanto formación[8] de la época, el aspecto no-libre, dado de la figura. En la formación, aquello que es manifestación[9] de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo autónomo. Pero, al mismo tiempo, la manifestación no puede negar su origen y debe tender a construir como un todo la diversidad de sus limitaciones; la fuerza que limita, el entendimiento, vincula a su edificio, que sitúa entre el hombre y lo absoluto todo lo que para el hombre es valioso y sagrado, cimentándolo con todos los poderes de la naturaleza y de los talentos y extendiéndolo hasta lo infinito. Allí se ha de encontrar la completa totalidad de las limitaciones, excepto lo absoluto mismo; perdido en las partes, lo absoluto impulsa al entendimiento a su desarrollo infinito de la diversidad y, mientras se esfuerza por extenderse hasta lo absoluto, pero sin conseguir más que reproducirse sin fin, se burla de sí mismo. La

razón sólo alcanza lo absoluto en tanto que abandona esta esencia parcial y diversa.

Cuanto más firme y espléndido es el edificio del entendimiento, tanto más se agita el impulso de la vida, que está presa en aquél como una parte, por salir de allí en busca de la libertad. Cuando aparece como razón en la lejanía, simultáneamente es aniquilada la totalidad de las limitaciones; en este aniquilar es referida a lo absoluto y con ello concebida y puesta al propio tiempo como mero fenómeno; desaparece así la escisión entre lo absoluto y la totalidad de las limitaciones.

El entendimiento imita la razón en el poner absoluto, y mediante esta forma misma se da la apariencia de la razón, aunque los elementos puestos son en sí contrapuestos y, por tanto, finitos; esto lo obtiene con tanta mayor apariencia cuanto que transforma el negar racional fijándolo en un producto. Lo infinito, en la medida en que se contrapone a lo finito, es de ese género racional puesto por el entendimiento y tomado para sí en cuanto racional expresa sólo el negar de lo finito. Al fijarlo, el entendimiento lo opone absolutamente a lo finito y la reflexión, que al superar lo finito se había elevado hasta la razón, se ha rebajado nuevamente al entendimiento por cuanto ha fijado en una oposición el acto de la razón; además de esto sigue pretendiendo ser racional incluso en esta recaída.

Tales opuestos, que debían pasar por productos de la razón y como algo absoluto, la formación de las distintas épocas los ha presentado bajo diferentes formas, y el entendimiento se ha afanado con ellas. Los opuestos, que fueron relevantes bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., y aun bajo otras modalidades en esferas más restringidas, en las cuales se concentraban los intereses humanos, con el avance de la formación han pasado a la forma de contraposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza y, hablando en conceptos generales, a la contraposición entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta.

Superar los opuestos así consolidados es el único interés de la razón; este interés suyo no tiene el sentido de que ella se oponga completamente a la oposición y a la limitación, pues la escisión necesaria es *un* factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, y sólo

mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema. Pero la razón se opone al fijar absoluto de la escisión por medio del entendimiento, y ello tanto más cuanto que los mismos opuestos absolutos se han originado desde la razón.

La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía. En esta medida la necesidad de la filosofía es una accidentalidad, pero, en la escisión dada, es el intento necesario de superar la contraposición de la subjetividad y la objetividad cristalizadas y concebir el ser-devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como productos y, por consiguiente, como un producir. En la actividad infinita del devenir y del producir la razón ha unificado lo que estaba dividido y ha rebajado la escisión absoluta a una escisión relativa, que está condicionada por la identidad originaria.

Es accidental cuándo y dónde y en qué forma tales autorre-producciones de la razón aparecen como filosofías. Esta accidentalidad tiene que ser comprendida a partir de que lo absoluto se pone como totalidad objetiva. La accidentalidad es una accidentalidad en el tiempo en tanto que la objetividad de lo absoluto se ve como un avanzar en el tiempo; ahora bien, en cuanto que la objetividad de lo absoluto aparece como una yuxtaposición en el espacio, la escisión es algo climático. En la forma de la reflexión fijada como un mundo de ser pensante y ser pensado en contraposición a un mundo de realidad efectiva, esta escisión cae en el noroeste.

Cuanto más avanza la formación, cuanto más variado se hace el desarrollo de las exteriorizaciones de la vida, en el cual puede entrelazarse la escisión, mayor llega a ser el poder de ésta, más firme su consagración climática, y los esfuerzos de la vida por gestar de nuevo su propia armonía devienen más extraños al todo de la formación y más insignificantes. Los intentos —escasos en su conjunto— que han tenido lugar contra la formación moderna y las bellas configuraciones más significativas del pasado o del extranjero sólo han podido despertar aquella atención cuya posibilidad nos queda cuando no se puede comprender la relación seria y más profunda del arte viviente; con el alejamiento de este arte de todo el sistema de las relaciones de la vida se pierde el concepto de su conexión

omniabarcante y se transforma en el concepto ya de la superstición, ya de un juego de entretenimiento. La suprema perfección estética, tal como se forma en una determinada religión, en la cual el hombre se eleva por encima de toda escisión y ve desaparecer en el reino de la gracia la libertad del sujeto y la necesidad del objeto, sólo ha podido ser vigorosa hasta un cierto estadio de la formación y en la esfera más común o en la barbarie del vulgo. Al progresar, la cultura[10] se ha escindido de ella, se ha colocado *junto* a ella, o viceversa, y, puesto que el entendimiento ha llegado a estar seguro de sí, ambos aspectos se desarrollan yuxtapuestos hasta alcanzar una cierta calma, dado que se aíslan en ámbitos totalmente separados, y para cada uno de ellos no tiene ningún significado lo que le sucede al otro.

Pero el entendimiento también puede ser atacado inmediatamente en su propio terreno por la razón, y al punto se pueden entender los intentos de aniquilar la escisión y, asimismo, su absolutez por medio de la reflexión misma; debido a esto, la escisión, que se ha sentido atacada, se vuelve con odio e ira contra la razón, hasta que el reino del entendimiento se ha elevado a un poder tal que puede mantenerse seguro ante la razón.

Así, como suele decirse de la virtud que el mayor testigo de su realidad es la apariencia que la hipocresía toma de ella, igualmente el entendimiento no puede defenderse de la razón y contra el sentimiento de su falta de contenido interno, contra el temor secreto que aqueja al estado de limitación, procura acreditarse con una apariencia de razón, encubriendo así sus particularidades. El desprecio de la razón no se muestra del modo más intenso por el hecho de que ella sea libremente desdeñada y denostada, sino por el hecho de que el estado de limitación se precia de su señoría sobre la filosofía y de su amistad con ella. La filosofía tiene que rechazar la amistad con tales intentos falsos, que se vanaglorian deslealmente de la aniquilación de las particularidades, parten de la limitación y aplican la filosofía como un medio para salvar y preservar tales limitaciones.

En la lucha del entendimiento con la razón, aquél adquiere fuerza sólo en la medida en que ésta renuncia a sí misma. El éxito de la lucha depende, por consiguiente, de la propia razón y de la autenticidad de la necesidad de restaurar la totalidad, de la cual ella procede.

La necesidad de la filosofía puede ser expresada como su *presupuesto*, si es que debe hacerse de la filosofía, que comienza consigo misma, una especie de antesala; y en nuestro tiempo se ha hablado mucho de un presupuesto absoluto. Lo que se llama presupuesto de la filosofía no es otra cosa que la necesidad mencionada. De ahí que, como la necesidad está puesta para la reflexión, tiene que haber dos presupuestos.

Uno es lo absoluto mismo; es el objetivo que se busca, el cual está ya presente, pues ¿cómo si no puede ser buscado? La razón lo produce sólo en cuanto que libera a la conciencia de las limitaciones; este superar las limitaciones está condicionado por el estado de ilimitación presupuesto.

El otro presupuesto sería la salida de la conciencia fuera de la totalidad, la escisión en ser y no-ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud. Para el punto de vista de la escisión, la síntesis absoluta es un más allá, lo indeterminado e informe opuesto a las determinidades de la escisión. Lo absoluto es la noche, y la luz más joven que ella, y la diferencia entre ambas, así como la separación de la luz respecto de la noche, es una diferencia absoluta —la nada es lo primero de donde ha provenido todo ser, toda la diversidad de lo finito—. Ahora bien, la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser —como devenir—, la escisión en lo absoluto —como su manifestación—, lo finito en lo infinito —como vida.

Pero es impropio expresar la necesidad de la filosofía como un presupuesto de ella; pues con ello la necesidad adquiere una forma de la reflexión. Esta forma de la reflexión aparece como principios que se contradicen, de lo cual se tratará más adelante[11]. De los principios puede exigirse que se justifiquen; la justificación de estos principios en cuanto presupuestos no debe ser aún la filosofía misma, y así su profundización y su fundamentación se realizan con anterioridad y fuera de la filosofía.

LA REFLEXIÓN COMO INSTRUMENTO DEL FILOSOFAR

La forma que debería tomar la necesidad de la filosofía, si debiera expresarse como presupuesto, proporciona el paso de la necesidad de la

filosofía al *instrumento del filosofar, a la reflexión* como razón. Lo absoluto debe ser construido para la conciencia, ésta es la tarea de la filosofía; pero, puesto que tanto el producir como los productos de la reflexión son sólo limitaciones, esto es una contradicción. Lo absoluto debe ser reflexionado, puesto; con ello, sin embargo, no ha sido puesto, sino superado[12], pues al ser puesto es limitado. La mediación de esta contradicción es la reflexión filosófica. Se ha de mostrar ante todo en qué medida la reflexión es capaz de captar lo absoluto y en su quehacer como especulación comporta la necesidad y la posibilidad de ser sintetizada con la intuición absoluta y, tomada para sí subjetivamente, de ser tan completa como tiene que ser su producto, lo absoluto construido en la conciencia como consciente e inconsciente a la vez.

La reflexión aislada, en cuanto poner de los opuestos, sería una superación de lo absoluto; ella es la facultad del ser y de la limitación. Pero como razón la reflexión tiene referencia a lo absoluto, y es razón sólo mediante esta referencia; la reflexión se aniquila a sí misma, a todo ser y a todo lo limitado en la medida en que se pone en referencia a lo absoluto. Pero al mismo tiempo, y justamente por esta referencia a lo absoluto, lo limitado tiene consistencia.

La razón se presenta como fuerza de lo absoluto negativo; por consiguiente, como negar absoluto y al propio tiempo como fuerza que pone la totalidad opuesta, objetiva y subjetiva. De pronto eleva al entendimiento por encima de sí mismo, lo impulsa a constituir un todo de su misma índole; lo induce a producir una totalidad objetiva. Cada ser es, por estar puesto, un ser contrapuesto, condicionado y condicionante; el entendimiento complementa estas limitaciones suyas al poner como condiciones las limitaciones contrapuestas; éstas necesitan de la misma complementación y su tarea se prolonga hasta lo infinito. Aquí la reflexión parece sólo intelectiva, pero esta dirección hacia la totalidad de la necesidad es la participación y la secreta eficacia de la razón. En tanto que la razón quita los límites del entendimiento, éste y su mundo objetivo encuentran su ocaso en la riqueza infinita. Pues cada ser que el entendimiento produce es algo determinado, y lo determinado tiene ante sí y tras sí algo indeterminado, y la diversidad del ser yace entre dos noches, sin apoyo;

descansa en la nada, pues lo indeterminado es nada para el entendimiento y termina en la nada. El sentido propio del entendimiento puede dejar subsistir, disociados uno al lado del otro, la oposición de lo determinado y lo indeterminado, de la finitud y de la infinitud impuesta, y consolidar el ser frente al no-ser que le es igualmente necesario. Como su esencia tiende a una determinación exhaustiva, pero lo determinado por él está limitado inmediatamente por algo indeterminado, su actividad de poner y determinar nunca cumple su tarea; en el hecho del poner y del determinar mismo hay un no-poner y algo indeterminado, así que siempre queda la tarea misma de poner y determinar.

Si el entendimiento fija estos opuestos, lo finito y lo infinito, de manera que ambos al mismo tiempo deban subsistir como mutuamente opuestos, se destruye a sí mismo, puesto que la oposición de lo finito y lo infinito tiene el significado de que, en la medida en que uno de ellos es puesto, el otro es superado. Al conocer esto, la razón ha superado el entendimiento mismo; el poner de éste se le manifiesta como un no-poner, sus productos, como negaciones. Este aniquilar o el puro poner sin oponer de la razón haría de ella, cuando se contrapone a la infinitud objetiva, la infinitud subjetiva: el reino de la libertad contrapuesto al mundo objetivo. Como este reino está contrapuesto y condicionado de esta forma misma, la razón, para superar absolutamente la oposición, tiene que aniquilarlo en su autonomía. Aniquila a ambos en tanto que los unifica, pues son sólo en cuanto que no están unificados. En esta unificación ambos subsisten a la vez, ya que lo contrapuesto y, por tanto, limitado es con ello relacionado a lo absoluto. Subsiste, pero no para sí, sólo en la medida en que es puesto en lo absoluto, es decir, como identidad. Lo limitado, en la medida en que pertenece a una de las totalidades contrapuestas y, por tanto, relativas, es o necesario o libre; en la medida en que pertenece a la síntesis de ambas, cesa su limitación: es libre y necesario a la vez, consciente e inconsciente. Esta identidad consciente de lo finito y de la infinitud, la unificación de ambos mundos, del sensible y del intelectual, del necesario y del libre en la conciencia, es el *saber*. La reflexión como facultad de lo finito y lo infinito opuesto a ella están sintetizados en la razón, cuya infinitud comprende en sí lo finito.

En la medida en que la reflexión se toma a sí misma por objeto, su aniquilación es su ley suprema, que le es dada por la razón y mediante la cual deviene razón. Ella subsiste, como todo, solamente en lo absoluto, pero en cuanto reflexión es opuesta a él; por tanto, para subsistir tiene que darse la ley de su autodestrucción. La ley inmanente, en virtud de la cual se constituiría como absoluto a partir de una fuerza propia, sería la ley de la contradicción, es decir, que su ser-puesto sea y permanezca. Con ello fijaría sus productos como absolutamente opuestos a lo absoluto, se pondría por ley eterna el permanecer entendimiento y no llegar a ser razón y atenerse a su obra, la cual en oposición a lo absoluto no es nada —y en cuanto limitada es opuesta a lo absoluto.

Así, lo mismo que la razón deviene por ello algo intelectivo y su infinitud una infinitud subjetiva cuando es puesta en una oposición, del mismo modo la forma que expresa el reflexionar como pensar es capaz precisamente de esta ambivalencia y de este abuso. Si el pensar no se pone como la actividad absoluta de la razón misma, para la cual en modo alguno hay oposición, sino que el pensar vale sólo como un reflexionar más puro, es decir, como una actividad donde sólo se hace abstracción de la oposición, entonces tal pensar abstrayente no puede elevarse ni siquiera del entendimiento a la lógica, que debe captar en sí la razón, y mucho menos a la filosofía. Reinhold pone la esencia o el carácter intrínseco del pensar en cuanto tal como la repetibilidad infinita de una y la misma cosa en cuanto una y la misma cosa, en una y la misma cosa y por medio de una y la misma cosa, es decir, como identidad**[13]**. Por este aparente carácter de identidad, uno podría ser inducido a ver la razón en este pensar. Pero debido a la oposición del mismo *a)* a una aplicación del pensar, *b)* a una materialidad absoluta, queda claro que este pensar no es la identidad absoluta, la identidad de sujeto y objeto, que supera y contiene en sí a ambos en su oposición, sino una identidad *pura*, es decir, surgida mediante la abstracción y condicionada por la oposición, el concepto intelectivo abstracto de unidad, de uno de los opuestos fijos. Reinhold ve el defecto de todas las filosofías precedentes en el hábito, tan ampliamente extendido y tan profundamente arraigado en los filósofos de nuestro tiempo, de representarse el pensar en general y en su aplicación como un pensar

meramente subjetivo[14]. Si se tomara con toda seriedad la identidad y la no-subjetividad de este pensar, Reinhold ya no podría hacer de ningún modo la distinción entre pensar y aplicación del pensar; si el pensar es verdadera identidad y no algo subjetivo, ¿de dónde debe venir aun algo distinto del pensar, una aplicación, por no hablar de la materia que se postula a propósito de la aplicación? Si el método analítico trata de una actividad, ésta, puesto que debe ser analizada, tiene que aparecérsele como una actividad sintética, y a partir del análisis surgen los miembros de la unidad y de una diversidad que le es opuesta. Lo que el análisis expone como unidad se llama subjetivo, y el pensar se caracteriza como una tal unidad opuesta a lo diverso, como una identidad abstracta. De esta manera, es un pensar puramente limitado y su actividad es una aplicación legal y regularizada a una materia por lo demás presente, un pensar que no puede penetrar hasta el saber.

Sólo en la medida en que la reflexión tiene referencia a lo absoluto es razón y su acto es un saber; pero mediante esta referencia desaparece su obra, sólo la referencia subsiste y es la única realidad del conocimiento; no hay, por lo tanto, ninguna verdad de la reflexión aislada, del pensar puro, sino la de su aniquilar. Pero lo absoluto, como en el filosofar se produce por la reflexión para la conciencia, deviene por ello una totalidad objetiva, un todo de saber, una organización de conocimientos; en esta organización cada parte es a la vez el todo, pues subsiste como referencia a lo absoluto. En cuanto parte que tiene fuera de sí otras, es algo limitado y sólo es mediante las otras; aislada en cuanto limitación es deficiente, tiene sentido y significado sólo mediante su conexión con el todo. Por ello, de conceptos singulares aislados, de conocimientos singulares, no puede hablarse como saber. Puede haber una multitud de conocimientos empíricos singulares; como saber de la experiencia, muestran su justificación en la experiencia, es decir, en la identidad del concepto y del ser, del sujeto y del objeto. No son un saber científico precisamente porque sólo tienen esta justificación en una identidad limitada, relativa, y ni se legitiman en cuanto partes necesarias de un todo de conocimientos organizado en la conciencia, ni se ha reconocido en ellos por la especulación la identidad absoluta, la referencia a lo absoluto.

RELACIÓN DE LA ESPECULACIÓN CON EL SENTIDO COMÚN

También lo que el llamado sentido común conoce como lo racional son igualmente singularidades extraídas de lo absoluto a la conciencia, puntos luminosos, que se elevan aislados de la noche de la totalidad, con los cuales el hombre se orienta racionalmente en la vida. Para él son puntos de vista justos, exactos, correctos, de los que parte y a los que se remite.

Pero en realidad el hombre tiene también tal confianza en su verdad sólo porque le acompaña un sentimiento de lo absoluto y únicamente esto les da sentido. En tanto que tales verdades del sentido común se toman para sí, se las aísla de un modo meramente intelectivo, como conocimientos en general, y aparecen como desviadas y como medias verdades. El sentido común puede ser confundido por la reflexión; tan pronto se adhiere a ella, lo que ahora formula como principio para la reflexión pretende hacerse valer para sí como un saber, como conocimiento. El sentido común ha perdido así su fuerza, es decir, ha renunciado a apoyar sus máximas sólo en la totalidad oscura presente como sentimiento y a oponerse enérgicamente con dicho sentimiento a la inestable reflexión. El sentido común se expresa ciertamente para la reflexión, pero sus máximas no contienen para la conciencia su referencia a la totalidad absoluta, sino que ésta permanece en lo interno e inexpresada. Por eso la especulación comprende bien el sentido común, pero el sentido común no comprende el hacer de la especulación. La especulación reconoce como realidad del conocimiento sólo el ser del conocimiento en la totalidad; todo lo determinado tiene para ella realidad y verdad sólo en la conocida referencia a lo absoluto. Por ello conoce asimismo lo absoluto en aquello que sirve de fundamento a las máximas del sentido común; pero como para ella el conocimiento sólo tiene realidad en la medida en que éste es en lo absoluto, lo conocido y lo sabido, tal como se formula para la reflexión y tiene por ello una forma determinada, está a la vez aniquilado ante ella. Las identidades relativas del sentido común, que en la forma limitada en que se manifiestan tienen por completo la pretensión de la absolutez, devienen contingencias para la reflexión filosófica. El sentido común no puede comprender cómo lo que es

inmediatamente cierto para él al mismo tiempo no es nada para la filosofía; pues él siente en sus verdades inmediatas sólo la referencia de éstas a lo absoluto, pero no separa este sentimiento de su manifestación, por la cual esas verdades son limitaciones, y sin embargo deben tener también en cuanto tales consistencia y ser absoluto, pero deben desaparecer ante la especulación.

Pero no sólo el sentido común no puede comprender la especulación, sino que incluso tiene que odiarla cuando tiene experiencia de ella y, si no está en la plena indiferencia de la seguridad, despreciarla y perseguirla. Pues, así como para el sentido común la identidad de la esencia y de lo contingente de sus máximas es absoluta y no es capaz de separar de lo absoluto los límites de su manifestación, igualmente lo que él separa en su conciencia está absolutamente opuesto y lo que conoce como limitado no lo puede unificar en la conciencia con lo ilimitado. En él son igualmente idénticos, pero esta identidad es y permanece algo interno, un sentimiento, algo desconocido e inefable. Así como él recuerda lo limitado y esto es puesto en la conciencia, así también para ésta lo ilimitado está absolutamente contrapuesto a lo limitado. Esta relación o referencia del estado de limitación a lo absoluto, en la cual referencia sólo la oposición está presente en la conciencia y, por el contrario, hay una completa inconsciencia sobre la identidad, se llama *fe*. La fe no expresa lo sintético del sentimiento o de la intuición; es una relación de la reflexión a lo absoluto. En esta relación la reflexión es ciertamente razón y se aniquila a sí misma como lo que separa y lo separado, así como sus productos —una conciencia individual—, conservando empero la forma de la separación. La certeza inmediata de la fe, de la que tanto se ha hablado como de lo último y lo supremo de la conciencia, no es otra cosa que la identidad misma, la razón, la cual, sin embargo, no se conoce a sí misma, sino que va acompañada de la conciencia de la contraposición. Pero la especulación eleva a la conciencia la identidad inconsciente al sentido común, es decir, construye en identidad consciente lo que en la conciencia del entendimiento común es necesariamente opuesto, y esta unificación de lo que en la fe está separado es para él una atrocidad. Por lo mismo que lo sagrado y lo divino

están en su conciencia sólo como objeto, ve en la contraposición superada, en la identidad para la conciencia, únicamente la destrucción de lo divino.

Pero en particular el sentido común no tiene que percibir otra cosa que aniquilación en aquellos sistemas filosóficos que satisfacen la exigencia de una identidad consciente al superar la escisión de manera tal que uno de los opuestos, sobre todo cuando está ya fijado por la formación de la época, es erigido en absoluto y el otro es aniquilado. Aquí la especulación en cuanto filosofía ha superado la contraposición, pero en cuanto sistema ha erigido en absoluto algo limitado, según su forma habitual y conocida. El único aspecto que entra aquí en consideración, a saber, el especulativo, no está en modo alguno presente para el sentido común; desde este aspecto especulativo lo limitado es algo completamente distinto de lo que aparece al sentido común: por lo mismo que ha sido elevado a lo absoluto, ya no es limitado. La materia del materialista o el yo del idealista ya no son respectivamente ni la materia muerta, que tiene frente a sí y como formación una vida, ni la conciencia empírica, que como limitada tiene que poner fuera de sí algo infinito. Compete a la filosofía la cuestión de si la manifestación finita, que el sistema ha absolutizado, se ha depurado en verdad de toda finitud, si la especulación, en su máximo alejamiento del sentido común y en la fijación por éste de los opuestos, no está sometida al destino de su tiempo, esto es, haber puesto absolutamente una forma de lo absoluto, por tanto algo esencialmente contrapuesto. Cuando la especulación ha liberado realmente a lo finito, que ella convirtió en infinito, de todas las formas de la manifestación, el sentido común se escandaliza por de pronto del nombre, cuando no se entera en absoluto de los asuntos especulativos. Cuando la especulación de hecho eleva los elementos finitos a lo infinito y de este modo los aniquila —y la materia y el yo, en la medida en que deben abarcar la totalidad, ya no son yo, ni materia— entonces falta precisamente el último acto de la reflexión filosófica, esto es, la conciencia de su aniquilación. Y aunque, no obstante haber acaecido de hecho esta aniquilación, lo absoluto del sistema ha conservado aún una forma determinada, al menos no se ha de desconocer la tendencia auténticamente especulativa, de la que sin embargo no entiende nada el sentido común. Como ni siquiera percibe el principio filosófico de superar la escisión, sino

sólo el principio sistemático, encuentra absolutizado uno de los opuestos y el otro aniquilado. De este modo existía todavía por su parte una ventaja con respecto a la escisión; tanto en él como en el sistema existe una oposición absoluta, pero, con todo, él tenía la *completud* de la oposición y resulta doblemente decepcionado. Por lo demás, a un tal sistema filosófico, que adolece del defecto de absolutizar un elemento todavía opuesto bajo algún aspecto, aparte de su dimensión filosófica le corresponde una ventaja y un mérito, de los cuales el sentido común no sólo no comprende nada, sino que incluso tiene que aborrecerlos: la ventaja de haber derribado de una vez, al elevar un elemento finito al principio infinito, la masa entera de finitudes que estaba ligada al principio opuesto; el mérito, con respecto a la formación, en cuanto que ha hecho la escisión tanto más dura y ha intensificado tanto más la necesidad de la unificación en la totalidad.

La obstinación del sentido común en mantenerse seguro en la fuerza de su inercia conservando frente a la conciencia lo inconsciente en su pesadez y oposición originarias, conservando igualmente la materia frente a la diferencia —la cual trae a ella la luz sólo para hacer de ella una síntesis en una potencia superior—, tal obstinación exige ciertamente en los climas nórdicos un período más largo de tiempo, para llegar a ser entre tanto dominada sólo hasta el punto de que la materia atomizada se diversifique más, la inercia sea puesta en movimiento por medio de una combinación y una disgregación más diversa de esos átomos y, además, por una multitud mayor de átomos fijos generados de esta forma. De modo que el sentido común se confunde cada vez más en sus impulsos y su saber intelectivos, hasta que se capacita para soportar la superación de esta confusión y de la oposición misma.

Si para el sentido común sólo aparece el aspecto aniquilante de la especulación, tampoco se le muestra este aniquilar en todo su alcance. Si pudiera captar este alcance, no tendría a la especulación por enemiga suya; pues la especulación exige asimismo, en la síntesis suprema de lo consciente y de lo inconsciente, la aniquilación de la conciencia misma y, por ende, la razón hunde su reflexión sobre la identidad absoluta y su saber, y se hunde a sí misma, en su propio abismo, y en esta noche de la mera

reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse ambas.

PRINCIPIO DE UNA FILOSOFÍA EN LA FORMA DE UNA PROPOSICIÓN FUNDAMENTAL ABSOLUTA

Como totalidad del saber producida por la reflexión, la filosofía deviene un sistema, un todo orgánico de conceptos, cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón. Aquél ha de indicar adecuadamente los opuestos de lo puesto por él, su límite, su fundamento y su condición; la razón, empero, unifica estos contradictorios, pone ambos a la vez y los supera. Al sistema en cuanto organización de proposiciones puede exigirse que lo absoluto, que fundamenta la reflexión, le esté presente también a la manera de la reflexión como proposición fundamental absoluta y suprema. Pero tal exigencia lleva ya en sí su nulidad, pues algo puesto por la reflexión, una proposición, es por sí algo limitado y condicionado y necesita de otra para su fundamentación, y así al infinito. Si lo absoluto se expresa en una proposición fundamental válida por y para el pensar, cuya forma y materia sea igual, o bien la mera igualdad es puesta y excluida la desigualdad de la forma y de la materia, con lo cual la proposición está condicionada por esta desigualdad y en ese caso no es absoluta, sino deficiente, expresa sólo un concepto del entendimiento, una abstracción; o bien forma y materia están simultáneamente contenidas en ella como desigualdad, la proposición es analítica y sintética al mismo tiempo, el principio es entonces una antinomia y, por ello, no es una proposición. En cuanto proposición, se encuentra bajo la ley del entendimiento, de que no se contradiga en sí misma, de que no se supere, sino que sea algo puesto; pero, en cuanto antinomia, se supera.

Esta ilusión de que algo puesto sólo para la reflexión tenga necesariamente que estar en la cúspide de un sistema como principio absoluto supremo, o que la esencia de cada sistema se deje expresar en una proposición que sea absoluta para el pensar, se toma a la ligera un sistema al que ella puede aplicar su crítica. Pues de algo pensado, que expresa la

proposición, se puede probar muy fácilmente que está condicionado por un opuesto y, por tanto, no es absoluto; se prueba que este elemento, opuesto a la proposición, tiene que ser puesto y, por consiguiente, lo pensado que la proposición expresa es nulo. La ilusión se considera tanto más justificada si el sistema mismo expresa lo absoluto, que es su principio, en la forma de una proposición o de una definición, la cual, sin embargo, es en el fondo una antinomia, y por lo mismo, como algo puesto, se supera a sí misma para la mera reflexión. Así, por ejemplo, el concepto de sustancia de Spinoza, que se explica a la vez como causa y efecto, como concepto y ser, deja de ser un concepto, porque los opuestos están unificados en una contradicción. Ningún comienzo de una filosofía puede tener peor aspecto que el comienzo de una definición, como en Spinoza, comienzo que produce el más extraño contraste con la tarea de fundamentar, profundizar y deducir los principios del saber, con la penosa reducción de la filosofía a los supremos hechos de conciencia, etc. Pero, si la razón se ha desprendido de la subjetividad del reflexionar, también puede ser convenientemente apreciada esta ingenuidad de Spinoza, que comienza la filosofía con la filosofía misma y deja entrar la razón simultáneamente con la antinomia.

Si el principio de la filosofía debe ser expresado para la reflexión en proposiciones formales, no se encuentra por de pronto como objeto de esta tarea otra cosa que el saber, en general la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo o el pensar absoluto. Pero la reflexión no es capaz de expresar la síntesis absoluta en una proposición si efectivamente esta proposición debe valer para el entendimiento como proposición propiamente dicha. La reflexión tiene que separar lo que es uno en la identidad absoluta y expresar en dos proposiciones, en una la identidad, en otra la escisión, la síntesis y la antítesis separadas.

En $A = A$, en cuanto principio de identidad, se reflexiona sobre el ser-referido y este referir, este ser-uno, la igualdad está contenida en esta identidad pura; se hace abstracción de toda desigualdad. $A = A$, expresión del pensar absoluto o de la razón, tiene para la reflexión formal, que habla en proposiciones intelectivas, sólo el significado de una identidad del entendimiento, de una unidad pura, es decir, de una unidad donde se hace abstracción de la oposición.

Pero la razón no se encuentra expresada en esta unilateralidad de la unidad abstracta. Postula también la posición de aquello de que se hizo abstracción en la igualdad pura, la posición de lo opuesto, de la desigualdad; un *A* es sujeto, el otro objeto, y la expresión de su diferencia es *A* no = *A*, o *A* = *B*. Esta proposición contradice de lleno a la anterior; en ella se hace abstracción de la identidad pura y se pone la no-identidad, la forma pura del no-pensar[15], así como la primera proposición es la forma del pensar puro, que es algo distinto del pensar absoluto, de la razón. Sólo porque el no-pensar también es pensado, porque *A* no = *A* es puesto por el pensar, puede tal proposición ser puesta en general. En *A* no = *A* o *A* = *B*, la identidad, el referir, es asimismo el = de la primera proposición, pero sólo subjetivamente, es decir, sólo en la medida en que el no-pensar está puesto por el pensar. Ahora bien, este estar puesto del no-pensar para el pensar es completamente contingente para el no-pensar, una mera forma para la segunda proposición, de la cual tiene que hacerse abstracción a fin de tener puramente la materia de la proposición.

Esta segunda proposición es tan incondicionada como la primera y, en la misma medida en que es condición de la primera, ésta lo es de la segunda. La primera está condicionada por la segunda, en tanto que subsiste en virtud de la abstracción de la desigualdad que contiene la segunda proposición —la segunda está condicionada por la primera en cuanto que, para ser una proposición, necesita de una referencia.

Por lo demás, la segunda proposición ha sido expresada bajo la forma subalterna del principio de razón; o más bien ha sido rebajada hasta este significado sumamente subalterno, por cuanto se la ha convertido en el principio de causalidad. *A* tiene una razón, quiere decir: a *A* le pertenece un ser que no es un ser de *A*: *A* es un ser-puesto que no es el ser - puesto de *A*: luego, *A* no = *A*, *A* = *B*. Si se hace abstracción de que A es algo puesto, como hay que hacer para tener puramente la segunda proposición, la proposición expresa en general un no-ser-puesto de *A*. Poner *A* a la vez como algo puesto y no-puesto es ya la síntesis del primer principio y del segundo.

Ambos son principios de contradicción, sólo que con sentido inverso. El primero, el de la identidad, enuncia que la contradicción es = 0; el segundo,

en tanto que se relaciona con el primero, dice que la contradicción es tan necesaria como la no-contradicción. Ambos son, en cuanto principios puestos para sí, de igual potencia. En la medida en que el segundo se expresa de modo que el primero al mismo tiempo está relacionado con él, es la suprema expresión posible de la razón por el entendimiento. Esta relación de ambos es la expresión de la antinomia, y en cuanto antinomia, en cuanto expresión de la identidad absoluta, es equivalente poner $A = B$ o $A = A$, esto es, cuando $A = B$ y $A = A$ se toman como relación de ambos principios. $A = A$ contiene la diferencia de A como sujeto y de A como objeto, y a la vez su identidad; asimismo, $A = B$ contiene la identidad de A y de B con la diferencia de ambos.

Si el entendimiento no conoce la antinomia en el principio de razón en cuanto principio de una relación de ambos términos, es que no ha progresado hasta la razón y, *formaliter*, el segundo principio no es nuevo para él. Para el mero entendimiento, $A = B$ no enuncia más que el primer principio; el entendimiento concibe entonces el ser-puesto de A como B sólo como una repetición de A, es decir, se atiene a la identidad y hace abstracción de que, al repetir A como B o poner A en B, otro término es puesto, un no-A, y precisamente como A, o sea, A como no-A.

Si se reflexiona meramente sobre lo formal de la especulación y se mantiene la síntesis del saber en una forma analítica, entonces la antinomia, la contradicción que se supera a sí misma, es la máxima expresión formal del saber y de la verdad.

En la antinomia, cuando dicha contradicción se reconoce como la expresión formal de la verdad, la razón subsume la esencia formal de la reflexión. Pero la esencia formal prevalece si el pensar debe ser puesto en la única forma del primer principio opuesto al segundo, con el carácter de una unidad abstracta, como el primer contenido verdadero de la filosofía y si debe ser erigido un sistema de la realidad del conocimiento a partir del análisis de la aplicación del pensar. Entonces, todo el curso de este asunto puramente analítico resulta de la manera siguiente.

En cuanto repetibilidad indefinida de A como A, el pensar es una abstracción, el primer principio expresado como actividad. Pero ahora falta el segundo principio, el no-pensar; necesariamente hay que pasar a él como

condición del primero y poner también éste, la materia. Con ello los opuestos están completos y el paso es una cierta clase de relación recíproca de ambos, la cual se llama una aplicación del pensar y es una síntesis sumamente incompleta. Pero incluso esta débil síntesis se opone ella misma al presupuesto del pensar en cuanto poner *A* como *A* indefinidamente, pues en la *aplicación* se pone *A* a la vez que no-*A* y en su subsistencia absoluta el pensar se supera como repetición indefinida de *A* como *A*.

Lo opuesto al pensar está determinado por su referencia al pensar como algo pensado, = *A*. Pero como tal pensar, es decir, poner = *A*, está condicionado por una abstracción y, por tanto, es algo opuesto, lo pensado, aparte de que es algo pensado = *A*, tiene aún otras determinaciones = *B*, las cuales son completamente independientes del mero estar-determinado por el pensar puro, y éstas están solamente dadas al pensar. Para el pensar en cuanto principio del filosofar analítico tiene que haber una materia absoluta, de la cual se hablará más adelante[16]. El fundamento de esta oposición absoluta no deja a la tarea formal en la que se basa la célebre invención de retrotraer la filosofía a la lógica ninguna otra síntesis inmanente que la de la identidad del entendimiento, la de repetir *A* indefinidamente. Pero incluso para la repetición necesita un *B*, *C*, etc., en los cuales se pueda poner el *A* repetido; estos *B*, *C*, *D*, etc., son a causa de la repetibilidad de *A* algo diverso, opuesto a sí —cada uno tiene determinaciones particulares no puestas por *A*—, es decir, una materia absolutamente diversa, cuyo *b*, *c*, *d*, etc., tiene que *juntarse* con *A* como pueda; una adición tan absurda se produce en lugar de una identidad originaria. El defecto fundamental puede representarse en el sentido de que en el aspecto formal no se ha reflexionado sobre la antinomia de *A* = *A* y de *A* = *B*. A tal esencia analítica no subyace la conciencia de que la manifestación puramente formal de lo absoluto es la contradicción, conciencia que sólo puede surgir si la especulación parte de la razón y de *A* = *A* como identidad absoluta de sujeto y objeto.

INTUICIÓN TRASCENDENTAL

En la medida en que se considera la especulación desde el lado de la mera reflexión, la identidad absoluta aparece en síntesis de opuestos, por tanto en antinomias. Las identidades relativas, en las cuales se diferencia la identidad absoluta, son sin duda limitadas y, en tal sentido, son para el entendimiento y no antinómicas. Pero al mismo tiempo, como son identidades, no son conceptos puros del entendimiento; y tienen que ser identidades porque en una filosofía no puede haber nada puesto sin referencia a lo absoluto. Sin embargo, desde el lado de esta referencia, cada elemento limitado es él mismo una identidad (relativa) y en esta medida algo antinómico para la reflexión —y éste es el lado negativo del saber, lo formal que regido[17] por la razón se destruye a sí mismo—. Aparte de este aspecto negativo, tiene el saber un aspecto positivo, es decir, la intuición. El saber puro, valga decir el saber sin intuición, es la aniquilación de los opuestos en la contradicción; la intuición sin esta síntesis de opuestos es empírica, dada, inconsciente. El saber trascendental unifica ambas, reflexión e intuición; es a la vez concepto y ser. Por el hecho de que la intuición deviene trascendental, la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, que en la intuición empírica están separados, entra en la conciencia; el saber, en tanto que deviene trascendental, no pone solamente el concepto y su condición —o la antinomia de ambos, lo subjetivo—, sino al mismo tiempo lo objetivo, el ser. En el saber filosófico lo intuido es una actividad de la inteligencia y de la naturaleza, a la vez de la conciencia y de lo inconsciente; pertenece simultáneamente a los dos mundos, al ideal y al real: al ideal, en tanto que está puesto en la inteligencia y por ende en libertad; al real, en tanto que tiene su lugar en la totalidad objetiva y se deduce como un eslabón en la cadena de la necesidad. Si nos situamos en el punto de vista de la reflexión o de la libertad, lo ideal es lo primero, y la esencia y el ser tan sólo son la inteligencia esquematizada; si nos situamos en el punto de vista de la necesidad o del ser, entonces el pensar tan sólo es un esquema del ser absoluto. En el saber trascendental, ambos, ser e inteligencia, están unificados; por lo mismo, saber trascendental e intuición trascendental son igualmente una y la misma cosa: las distintas expresiones aluden sólo a la preponderancia del factor ideal o del real. Es altamente significativo que se haya afirmado con tanta seriedad que sin intuición

trascendental no se puede filosofar, pues ¿qué querría decir filosofar sin intuición? Dispersarse indefinidamente en finitudes absolutas. Tanto si estas finitudes son subjetivas u objetivas, conceptos o cosas, como si se pasa de una especie a otra, el filosofar sin intuición progresa en una serie indefinida de finitudes y el paso del ser al concepto o del concepto al ser es un salto injustificado. Tal filosofar se llama formal, pues la cosa y el concepto son, cada uno para sí, sólo forma de lo absoluto; dicho filosofar presupone la destrucción de la intuición trascendental, una contraposición absoluta de ser y concepto, y si habla de lo incondicionado es para convertirlo nuevamente, bajo la forma de una idea que se contraponga al ser, en algo formal. Cuanto mejor es el método, tanto más se destacan los resultados. Para la especulación las finitudes son los radios del foco infinito, el cual los difunde y a la vez está formado por ellos; el foco está puesto en ellos y ellos en el foco. En la intuición trascendental está superada toda oposición y aniquilada toda diferencia entre la construcción del universo por y para la inteligencia y su organización manifestada de forma independiente e intuida como algo objetivo. El producir la conciencia de esta identidad es la especulación y, puesto que en ella idealidad y realidad son una misma cosa, es intuición.

POSTULADOS DE LA RAZÓN

La síntesis de los dos opuestos que pone la reflexión requería su complementación como obra de la reflexión —como antinomia que se supera, la síntesis exigía su subsistencia en la intuición—. Puesto que el saber especulativo ha de ser concebido como identidad de reflexión e intuición, y en la medida en que la parte de la reflexión (parte que en cuanto racional es antinómica) es puesta aisladamente, pero se encuentra en necesaria relación con la intuición, puede en este caso decirse de la intuición que es postulada por la reflexión. De lo que no se puede hablar es de postular ideas, pues éstas son productos de la razón o, más bien, lo racional, puesto por el entendimiento como producto. Lo racional ha de ser deducido según su contenido, es decir, a partir de la contradicción de los

opuestos determinados, cuya síntesis es lo racional; sólo es postulable la intuición que colma y mantiene lo antinómico. Tal idea, por lo demás postulada, es el progreso indefinido, una mezcolanza de lo empírico y lo racional; aquello es la intuición del tiempo, esto es la superación de todo tiempo, la infinitización del mismo. Pero en el progreso empírico el tiempo no es infinitizado de un modo puro, pues debe subsistir en él como finito, como momentos limitados: es, por tanto, una infinitud empírica. La verdadera antinomia que pone a ambos, lo limitado y lo ilimitado, no yuxtapuestos, sino a la vez como idénticos, al propio tiempo tiene que superar con ello la contraposición; en tanto que la antinomia postula la intuición determinada del tiempo, éste ha de ser los dos a la vez —momento limitado del presente y estado ilimitado de su ser-extrapuesto—, por tanto, eternidad.

Tampoco puede ser exigida la intuición como un opuesto a la idea o, mejor, a la antinomia necesaria. La intuición que es opuesta a la idea es la existencia limitada, justamente porque excluye a la idea. La intuición es ciertamente lo postulado por la razón, pero no en cuanto algo limitado, sino para complementar la unilateralidad de la obra de la reflexión, y no para que permanezcan opuestas entre sí, sino para que sean una misma cosa. Se advierte, en fin, que toda esta manera de postular tiene su fundamento únicamente en que se parte de la unilateralidad de la reflexión; esta unilateralidad necesita, para suplir su deficiencia, que se postule lo opuesto excluido por ella. Pero la esencia de la razón adquiere desde esta perspectiva una posición errónea, ya que aparece aquí como algo que no se basta a sí mismo, sino como algo indigente. Sin embargo, si la razón se conoce como absoluta, la filosofía comienza allí donde cesa este proceder que se deriva de la reflexión, con la identidad de la idea y el ser. Ella no postula uno de los dos, pues pone ambos inmediatamente con la absolutez, y la absolutez de la razón no es otra cosa que la identidad de ambos.

RELACIÓN DEL FILOSOFAR A UN SISTEMA FILOSÓFICO

La necesidad de la filosofía puede verse satisfecha por cuanto ha penetrado hasta el principio de la aniquilación de toda oposición fija y hasta la referencia de lo limitado a lo absoluto; esta satisfacción en el principio de la identidad absoluta se encuentra en el filosofar en general. Lo sabido sería algo contingente según su contenido; las escisiones, de cuya aniquilación se ha originado, serían algo dado y desaparecido, no síntesis reconstruidas; el contenido de tal filosofar no tendría conexión alguna y no constituiría una totalidad objetiva del saber. Precisamente en cuanto que su contenido carece de conexión interna, este filosofar no es necesariamente un razonar. Este último tan sólo dispersa los términos puestos en una mayor diversidad y, si precipitado en esta corriente flota a la deriva, toda la extensión de la diversidad intelectiva debe persistir sin apoyo; por el contrario, con respecto al verdadero filosofar, por más que no realice la conexión, lo puesto y sus opuestos desaparecen por cuanto no sólo los pone en conexión con otros elementos limitados, sino también en referencia a lo absoluto y de este modo los supera.

Pero como esta referencia de lo limitado a lo absoluto es algo diverso, puesto que los elementos limitados son lo diverso, el filosofar tiene que tratar de poner en relación esta diversidad en cuanto tal. De ello ha de resultar la necesidad de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia. Sólo así la diversidad de estas relaciones se libera de la contingencia, toda vez que adquieren su lugar en la conexión de la totalidad objetiva del saber y se logra su completud objetiva. El filosofar que no se construye en sistema es una huida constante ante las limitaciones, más una lucha de la razón por la libertad que un puro autoconocerse de sí misma que se ha asegurado y clarificado con respecto a sí. La libre razón y su acto son una misma cosa, y su actividad es una pura exposición de ella misma.

En esta autoproducción de la razón lo absoluto se configura en una totalidad objetiva, la cual es un todo apoyado en sí mismo y completo en sí mismo, y no tiene fundamento alguno fuera de sí, sino que se fundamenta por sí mismo en su comienzo, en su medio y en su fin. Un tal todo aparece como una organización de proposiciones e intuiciones; cada síntesis de la razón y la intuición correspondiente, las cuales están conjuntamente unificadas en la especulación, es para sí como identidad de lo consciente y

de lo inconsciente en lo absoluto e infinita, pero a la vez es finita y limitada, en la medida en que está puesta en la totalidad objetiva y tiene otras fuera de ella. La identidad menos escindida —objetivamente, la materia, subjetivamente, el sentir (la autoconciencia)— es a la vez una identidad infinitamente opuesta, completamente relativa. La razón, capacidad de la totalidad (en este sentido objetiva), complementa esta identidad con su opuesto, y con la síntesis de ambos produce una nueva identidad, que es de nuevo deficiente ante la razón y que igualmente se completa de nuevo. El método del sistema, que no hay por qué llamar ni analítico ni sintético, se manifiesta con la mayor pureza cuando aparece como un desarrollo de la razón misma, la cual no retrotrae hacia sí continuamente la emanación de su manifestación como duplicidad —con ello sólo se aniquilaría—, sino que en ella se construye en identidad condicionada por esta duplicidad y se contrapone de nuevo esta identidad relativa, de tal manera que el sistema progresa hasta una totalidad objetiva consumada y la unifica con la totalidad subjetiva que se le opone hasta llegar a una visión infinita del mundo, cuya expansión se ha contraído así a la vez en la identidad más rica y más simple.

Es posible que una auténtica especulación no se exprese perfectamente en su sistema, o que la filosofía del sistema y el sistema mismo no coincidan, que un sistema exprese de la manera más precisa la tendencia de aniquilar todas las oposiciones y que no pueda abrirse camino hasta la identidad más completa. La diferenciación de estos dos aspectos resulta particularmente importante en el enjuiciamiento de los sistemas filosóficos. Cuando en un sistema la necesidad subyacente no se ha configurado perfectamente y ha erigido en absoluto algo condicionado, cuya consistencia sólo proviene de la oposición, tal necesidad deviene, en cuanto sistema, dogmatismo; pero la verdadera especulación puede encontrarse en las filosofías más diferentes que se desacreditan mutuamente como dogmatismos y desvaríos del espíritu. La historia de la filosofía únicamente tiene valor e interés cuando retiene este punto de vista; en otro caso no ofrece la historia de la razón eterna y única, que se expone en una infinidad de formas diversas, sino nada más que una narración de acontecimientos contingentes del espíritu humano y de opiniones sin sentido, que se achacan

a la razón en tanto que las mismas sólo son imputables a aquel que no ha conocido en ellas lo racional y que por ello las ha invertido.

Una auténtica especulación, que sin embargo no logra su completa autoconstrucción en el sistema, parte necesariamente de la identidad absoluta; la escisión de la misma en lo subjetivo y lo objetivo es una producción de lo absoluto. El principio fundamental es, por tanto, plenamente trascendental, y desde su punto de vista no hay ninguna oposición absoluta de lo subjetivo y lo objetivo. Pero de esta manera la manifestación de lo absoluto es una oposición; lo absoluto no es en su manifestación, ambos están contrapuestos entre sí. La manifestación no es identidad. Esta contraposición no puede ser superada trascendentalmente, es decir, no puede serlo de manera que no tenga en sí ninguna oposición; con ello la manifestación sólo es aniquilada, y sin embargo la manifestación debe igualmente existir; se afirmaría entonces que lo absoluto habría salido de sí al manifestarse. Lo absoluto tiene que ponerse a sí mismo en la manifestación, es decir, no aniquilarla, sino construirla en identidad. Una falsa identidad es la relación de causalidad entre lo absoluto y su manifestación, pues a esta relación subyace la contraposición absoluta. En ella subsisten ambos opuestos, pero con rango diferente; la unificación es violenta. El uno subordina al otro; uno domina, el otro resulta sometido. La unidad se reduce a una identidad meramente relativa; la identidad, que *debe* ser absoluta, *es* una identidad incompleta. El sistema se ha convertido en un dogmatismo: en un realismo, que pone absolutamente la objetividad, o en un idealismo, que pone absolutamente la subjetividad; lo cual va contra su filosofía, aun cuando ambos han surgido de la verdadera especulación, cosa que es más ambigua en el primero que en el segundo.

El dogmatismo puro, que es un dogmatismo de la filosofía, continúa siendo asimismo, por su tendencia, inmanente en la contraposición; la relación de causalidad en su forma más completa como interacción, acción de lo intelectual sobre lo sensible o de lo sensible sobre lo intelectual, es dominante en dicho dogmatismo como principio fundamental. En el realismo y en el idealismo consecuentes esta relación desempeña sólo un papel subordinado, si bien parece dominar, y en el primero se pone el sujeto como producto del objeto, en el segundo el objeto como producto del

sujeto. Pero la relación de causalidad está superada en su esencia, en tanto que el producir es un producir absoluto y el producto es un producto absoluto; es decir, en tanto que el producto sólo tiene subsistencia en el producir, no está puesto como algo autónomo, subsistente antes del producir y con independencia del mismo, como es el caso en la relación pura de causalidad, principio formal del dogmatismo. En este principio hay algo puesto por *A* y a la vez también no puesto por *A*, luego *A* se reduce absolutamente a sujeto y *A* = *A* expresa sólo la identidad del entendimiento. Si también la filosofía en su tarea trascendental se sirve de la relación de causalidad, entonces *B*, que aparece contrapuesto al sujeto, es en cuanto a su ser-opuesto una mera posibilidad y permanece absolutamente una posibilidad, es decir, es sólo un accidente, y la verdadera relación de la especulación, la relación de sustancialidad, es el principio trascendental bajo la apariencia de la relación de causalidad. Formalmente, esto puede expresarse de la manera siguiente: el verdadero dogmatismo reconoce los dos principios *A* = *A* y *A* = *B*, pero permanecen en su antinomia, uno junto a otro sin sintetizarse. No conoce que aquí subyace una antinomia, y por ello tampoco conoce la necesidad de superar la consistencia de los opuestos; el paso del uno al otro mediante la relación de causalidad es la única síntesis incompleta posible para él. No obstante la nítida diferencia entre la filosofía trascendental y el dogmatismo, ella es capaz, en tanto que se construye en sistema, de pasar al dogmatismo precisamente cuando, en la medida en que no hay otra cosa que la identidad absoluta y en ella se supera toda diferencia y la consistencia de los opuestos, no hace valer una relación real de causalidad. Pero en la medida en que la manifestación debe subsistir a la vez y por ello debe existir una relación de lo absoluto a la manifestación distinta de la aniquilación de esta última, la filosofía trascendental introduce la relación de causalidad, convierte la manifestación en algo sometido y, por consiguiente, pone la intuición trascendental sólo subjetivamente y no objetivamente, es decir, no pone la identidad en la manifestación. *A* = *A* y *A* = *B* permanecen ambos incondicionados; sólo *debe* valer *A* = *A*; ahora bien, su identidad no es expuesta en su verdadera síntesis, la cual no es un mero deber ser. Así, en el sistema de Fichte yo = yo es lo absoluto. La totalidad de la razón da lugar al segundo principio, que pone un no-yo; en esta

antinomia del poner no está presente sólo la completud de ambos, sino que también se postula su síntesis. Pero en ésta permanece la contraposición; no deben ser aniquilados ninguno de los dos, ni el yo ni el no-yo, sino que un principio debe subsistir, uno debe ser superior en rango al otro. La especulación del sistema exige la superación de los opuestos, pero el sistema mismo no los supera; la síntesis absoluta a la cual llega no es yo = yo, sino yo *debe* ser igual a yo. Lo absoluto está construido para el punto de vista trascendental, pero no para el de la manifestación; ambos se contradicen aún. Como la identidad no se ha puesto simultáneamente en la manifestación, como la identidad no ha pasado asimismo completamente a la objetividad, la trascendentalidad misma es algo contrapuesto, lo subjetivo, y se puede decir también que la manifestación no ha sido aniquilada completamente.

En la exposición que sigue del Sistema de Fichte se deberá tratar de mostrar que la conciencia pura, la identidad de sujeto y objeto establecida como absoluta en el sistema, es una identidad subjetiva de sujeto y objeto. La exposición tomará el camino de evidenciar que el yo, principio del sistema, es un sujeto-objeto subjetivo, tanto inmediatamente como respecto al procedimiento de la deducción de la naturaleza y, en particular, respecto a las relaciones de la identidad en las ciencias particulares de la moral y el derecho natural y en la relación de todo el sistema con lo estético.

De lo que antecede se deduce claramente que en esta exposición se habla por de pronto de esta filosofía como sistema y no en cuanto que es la especulación mejor fundada y más profunda, esto es, un auténtico filosofar; bajo este aspecto, en razón de la época en la que aparece, esta filosofía es tanto más notable cuanto que ni la filosofía de Kant había logrado tampoco impulsar la razón hasta el concepto ya perdido de la auténtica especulación.

EXPOSICIÓN DEL SISTEMA DE FICHTE

El fundamento del *sistema de Fichte* es la intuición intelectual, pensar puro de sí mismo, autoconciencia pura, yo = yo, yo soy[18]; lo absoluto es sujeto-objeto, y el yo es esta identidad de sujeto y objeto.

En la conciencia común el yo aparece en contraposición; la filosofía ha de explicar esta contraposición a un objeto; explicarla quiere decir mostrar su condicionalidad por otro y, por tanto, mostrarla en cuanto manifestación. Si se muestra que la conciencia empírica está fundada completamente en la conciencia pura y que no está meramente condicionada por ella, con ello está superada su contraposición, si es que la explicación es completa, es decir, si es que no se patentiza tan sólo una identidad parcial de la conciencia pura y la conciencia empírica. La identidad es sólo parcial si en la conciencia empírica queda algún aspecto bajo el cual no estaría determinada por la conciencia pura, sino que sería incondicionada. Y, como solamente la conciencia pura y la conciencia empírica aparecen en cuanto miembros de la oposición suprema, la conciencia pura misma estaría determinada y condicionada por la empírica, en la medida en que ésta sería incondicionada. La relación se convertiría de esta manera en una relación de reciprocidad, la cual comprende en sí un determinar y un estar-determinado mutuos, pero presupone una oposición absoluta de los miembros que están en relación de reciprocidad y, por tanto, la imposibilidad de superar la escisión en la identidad absoluta.

En el filósofo surge esta autoconciencia pura por el hecho de que en su pensamiento abstrae todo lo ajeno, que no es el yo, y sólo retiene la referencia del sujeto y el objeto. En la intuición empírica, sujeto y objeto

están mutuamente contrapuestos; el filósofo capta la actividad de intuir; intuye el intuir y lo comprende de esta forma como una identidad. Este intuir del intuir es, por un lado, reflexión filosófica y se opone en general tanto a la reflexión común como a la conciencia empírica, la cual no se eleva sobre sí misma y sus oposiciones; por otro lado, esta intuición trascendental es al mismo tiempo el objeto de la reflexión filosófica, lo absoluto, la identidad originaria. El filósofo se ha elevado a la libertad y al punto de vista de lo absoluto.

Su tarea consiste en adelante en superar la aparente oposición entre la conciencia trascendental y la conciencia empírica, y en general esto acontece en cuanto que la última se deduce de la primera. Necesariamente esta deducción no puede ser un paso a algo extraño; la filosofía trascendental únicamente tiende a construir la conciencia empírica, no a partir de un principio que se encuentre fuera de ella, sino de un principio inmanente, es decir, a construirla en cuanto emanación activa o autoproducción del principio. En la conciencia empírica nada puede aparecer que no se construya a partir de la autoconciencia pura, lo mismo que la conciencia pura no es por esencia nada diferente de la conciencia empírica. La forma de ambas difiere precisamente en que lo que aparece al sujeto en la conciencia empírica como objeto, como contrapuesto, está puesto como idéntico en la intuición de este intuir empírico, y por ello la conciencia empírica se complementa con lo que constituye su esencia, pero de lo que ella no tiene conciencia alguna.

La tarea puede expresarse también de esta manera: mediante la filosofía la conciencia pura debe ser superada como concepto. En la oposición a la conciencia empírica aparece la intuición intelectual, el puro pensar de sí mismo como concepto, es decir, como abstracción de todo lo diverso, de toda desigualdad del sujeto y del objeto. Ciertamente, tal intuición es pura actividad, puro hacer, puro intuir, está presente sólo en la libre autoactividad que ella lleva a cabo. Este acto que se separa de todo lo empírico, de todo lo diverso, de todo lo opuesto y se eleva a la unidad del pensar, yo = yo, identidad del sujeto y del objeto, contiene una oposición a otros actos. En esta medida es susceptible de ser determinado como un concepto y comparte con lo opuesto a él una esfera superior común, la del pensar en

general. Fuera del pensar de sí mismo hay aún otro pensar, fuera de la autoconciencia hay aún una conciencia diversa empírica, fuera del yo como objeto hay aún diversos objetos de la conciencia. El acto de la autoconciencia se distingue precisamente de otra conciencia en que su objeto es igual al sujeto; yo = yo está en este sentido contrapuesto a un mundo objetivo infinito.

De este modo, por la intuición trascendental no surge ningún saber filosófico, sino al contrario, si la reflexión se apodera de ella, la opone a otra intuición y mantiene esta oposición, ningún saber filosófico es posible. Este acto absoluto de la autoactividad libre es la condición del saber filosófico, pero no es aún la filosofía misma. Mediante ésta se equipara la totalidad objetiva del saber empírico a la autoconciencia pura, con lo cual ésta es superada como concepto o como algo contrapuesto y con ello también lo es aquélla. Se afirma que, en definitiva, no hay más que la conciencia pura, que yo = yo es lo absoluto; toda conciencia empírica sería sólo un puro producto del yo = yo, y la conciencia empírica sería completamente negada en tanto que en ella o por ella debería existir una dualidad absoluta, debería acontecer un ser-puesto en ella que no sería un ser-puesto del yo para el yo y por el yo. Con el ponerse a sí mismo del yo todo sería puesto y nada lo sería fuera de él. La identidad de la conciencia pura y la conciencia empírica no es una abstracción de su ser-opuesto originario, sino que, por el contrario, su oposición es una abstracción de su identidad originaria.

Por ello, la intuición intelectual está equiparada a todo, es la totalidad. Este ser-idéntico de toda conciencia empírica con la conciencia pura es el *saber*, y la filosofía que sabe este ser-idéntico es la ciencia del saber[19]. Ella tiene que mostrar la diversidad de la conciencia empírica como idéntica con la conciencia pura mediante la acción, mediante el desarrollo efectivo de lo objetivo a partir del yo y tiene que describir la totalidad de la conciencia empírica como la totalidad objetiva de la autoconciencia; en yo = yo está dada a la filosofía toda la diversidad del saber. A la mera reflexión aparece esta deducción como el comenzar contradictorio que consiste en derivar la diversidad a partir de la unidad, la dualidad a partir de la pura identidad; pero la identidad del yo = yo no es una identidad *pura*, es decir,

una identidad surgida mediante el abstraer de la reflexión. Si la reflexión concibe el yo = yo como unidad, también tiene que concebirla a la vez como dualidad; yo = yo es al mismo tiempo identidad y duplicidad, se da una contraposición en yo = yo. Yo es una vez sujeto, otra vez objeto, pero lo que está contrapuesto al yo es yo igualmente; los contrapuestos son idénticos. Por ello la conciencia empírica no puede ser considerada como un salir de la conciencia pura; bajo esta perspectiva una ciencia del saber, que proviene de la conciencia pura, sería sin duda un contrasentido. A la perspectiva según la cual en la conciencia empírica se habría salido de la conciencia pura subyace la abstracción precedente, en la cual la reflexión aísla su acción de contraponer. La reflexión en cuanto entendimiento es en sí y para sí incapaz de captar la intuición trascendental e incluso cuando la razón ha penetrado hasta el conocimiento de sí la reflexión, si se le deja lugar, transmuta de nuevo lo racional en algo contrapuesto.

Hasta aquí hemos descrito el lado puramente trascendental del sistema en el cual la reflexión no tiene ningún poder, sino que la tarea de la filosofía ha sido determinada y descrita por la razón. Debido a este aspecto auténticamente trascendental el otro, en el que domina la reflexión, es tanto más difícil de captar según el punto de partida como en general es difícil de retener, pues para lo intelectivo, en lo cual la reflexión ha trastocado lo racional, siempre permanece abierto el retorno al aspecto trascendental. Se ha de mostrar, por tanto, que a este sistema pertenecen esencialmente los dos puntos de vista, el de la especulación y el de la reflexión, y de tal manera que el segundo no tiene una posición subordinada, sino que los dos se encuentran en el centro del sistema y son absolutamente necesarios y no unificados. Con otras palabras, yo = yo es principio absoluto de la especulación, pero esta identidad no es revelada por el sistema; el yo objetivo no se iguala al yo subjetivo, ambos permanecen absolutamente contrapuestos entre sí. El yo no se encuentra en su manifestación o en su acción de poner, para encontrarse en cuanto yo tiene que aniquilar su manifestación. La esencia del yo y su acción de poner no coinciden: *el yo no deviene objetivo para sí mismo*.

En la *Doctrina de la Ciencia*, Fichte ha elegido para la exposición del principio de su sistema la forma de los principios, de cuyos inconvenientes

se habló anteriormente. El primer principio es el absoluto autoponerse del yo, el yo como poner infinito; el segundo es el oponer absoluto o poner de un no-yo infinito; el tercero es la absoluta unificación de los dos primeros mediante la absoluta partición del yo y del no-yo y una distribución de la esfera infinita en un yo y en un no-yo divisibles. Estos tres principios absolutos exponen tres actos absolutos del yo. De esta pluralidad de los actos absolutos se sigue inmediatamente que estos actos y los principios son sólo factores relativos o, en la medida en que sirven para la construcción de la totalidad de la conciencia, son sólo ideales. En esta posición en la que es contrapuesto a otros actos absolutos, yo = yo tiene sólo el significado de la autoconciencia pura, en cuanto que ésta se opone a la empírica; como tal, está condicionada por la abstracción de la conciencia empírica y, en tanto en cuanto están condicionados el segundo y el tercer principios, también lo está el primero. Ya la pluralidad de los actos absolutos lo da a entender inmediatamente, si bien su contenido es completamente desconocido. No es en modo alguno necesario que yo = yo, el absoluto autoponerse del yo, se conciba como algo condicionado; por el contrario, lo hemos visto antes en su significado trascendental como identidad absoluta (no simplemente como identidad del entendimiento). Pero, bajo esta forma en que yo = yo se establece como *un* principio entre otros, no tiene otro significado que el de la autoconciencia pura, que se opone a la conciencia empírica —el de la reflexión filosófica, que se opone a la reflexión común.

Con todo, estos factores ideales del puro poner y del puro oponer podrían ser puestos sólo a efectos de la reflexión filosófica, la cual, si bien proviene de la identidad originaria, para describir la verdadera esencia de esta identidad comienza precisamente con la exposición de los elementos absolutamente contrapuestos y los vincula a la antinomia —la única manera para la reflexión de exponer lo absoluto— a fin de sustraer inmediatamente de la esfera de los conceptos la identidad absoluta y de constituirla como una identidad que no hace abstracción de sujeto y objeto, sino como una identidad de sujeto y objeto. Esta identidad no puede ser comprendida de forma que el puro ponerse a sí mismo y el puro oponer sean ambos actividades de uno y el mismo yo. Tal identidad de ningún modo sería una identidad trascendental, sino trascendente; debería subsistir la contradicción

absoluta de los opuestos, la unificación de ambos se reduciría a una unificación en el concepto general de actividad. Se exige una unificación trascendental en la cual se supere la contradicción de ambas actividades y se construya una síntesis verdadera, a la vez ideal y real, a partir de los factores ideales. Esta síntesis la proporciona el tercer principio: el yo opone en el yo al yo divisible un no-yo divisible[20]. La esfera objetiva infinita, lo opuesto, no es ni un yo absoluto, ni un no-yo absoluto, sino lo que abarca los opuestos, lo que recibió por contenido los factores opuestos, que se encuentran en la relación de que el uno está puesto en tanto que el otro no lo está, el uno asciende en la medida en que desciende el otro.

En esta síntesis, empero, el yo objetivo no es igual al yo subjetivo; el yo subjetivo es yo, el yo objetivo es yo + no-yo. No se expone en ella la identidad originaria; la conciencia pura yo = yo y la conciencia empírica = yo + no-yo, con todas las formas en las que ésta se construye, permanecen mutuamente contrapuestas. La incompletud de esta síntesis, que el tercer principio expresa, es necesaria si los actos del primer y del segundo principios son actividades absolutamente contrapuestas, es decir, que en el fondo no es posible ninguna síntesis. La síntesis es, pues, posible sólo si las actividades del autoponerse y del oponer están puestas como factores ideales. Justamente, parece contradictorio en sí mismo que actividades que en modo alguno deben ser conceptos hayan de ser tratadas sólo como factores ideales; que el yo y el no-yo, lo subjetivo y lo objetivo, en suma lo que se ha de unificar, se expresen como actividades —poner y oponer— o como productos —yo y no-yo objetivos— no supone, en sí e incluso para un sistema cuyo principio es la identidad, ninguna diferencia. Su carácter de ser absolutamente contrapuestos los convierte sin más en algo meramente ideal y Fichte reconoce esta pura idealidad de los mismos. Los opuestos son para él *antes* de la síntesis algo completamente distinto que *después* de la síntesis; *antes* de la síntesis serían meramente opuestos y nada más; el uno es lo que el otro no es y el otro, lo que el uno no es: un mero pensamiento sin realidad alguna, más aún, pensamiento de una mera realidad. Tan pronto como aparece el uno, el otro está aniquilado; pero, puesto que este uno puede aparecer solamente bajo el predicado del contrario del otro y por ello con su concepto aparece el concepto del otro y a la vez lo aniquila, este uno

mismo no puede aparecer. Por lo cual no existe absolutamente nada, y lo que hubo fue sólo una ilusión bienhechora de la imaginación, la cual introdujo imperceptiblemente un sustrato debajo de estos meros opuestos e hizo posible que se pensara sobre ellos[21].

De esta idealidad de los factores contrapuestos resulta que no son nada sino en la actividad sintética, que únicamente por ella son puestos su ser-opuesto y ellos mismos y que su oposición ha sido empleada sólo a efectos de la construcción filosófica, para hacer comprensible la facultad sintética. La imaginación productiva sería la identidad absoluta misma, representada como actividad que sólo pone el límite al poner el producto —y pone a la vez los opuestos en cuanto factores limitantes—. Que la imaginación productiva aparezca como facultad sintética, condicionada por los opuestos, valdría solamente para el punto de vista de la reflexión, el cual parte de los opuestos y concibe la intuición tan sólo como una unificación de los mismos. Pero al mismo tiempo la reflexión filosófica, para designar esta visión como subjetiva, perteneciente a la reflexión, tendría que restablecer el punto de vista trascendental, reconociendo estas actividades absolutamente contrapuestas como nada más que factores ideales, como identidades totalmente relativas en comparación con la identidad absoluta, en la cual la conciencia empírica no está menos superada que su opuesta, la conciencia pura, la cual en cuanto abstracción de la primera tiene en ella un opuesto. Sólo en este sentido el yo es el centro trascendental de ambas actividades opuestas y es indiferente frente a ambas; su oposición absoluta tiene significado únicamente para su idealidad.

Mas ya la imperfección de la síntesis que está expresada en el tercer principio, y en la cual el yo objetivo es un yo + no-yo, suscita en sí la sospecha de que las actividades opuestas no deberían valer meramente como identidades relativas, como factores ideales; podría tomárselas por tales si se las considerara sólo en su relación con la síntesis y se hiciera abstracción del título de la absolutez, que ostentan tanto las dos actividades como la tercera.

Sin embargo, el autoponerse y el oponer no deben entrar en esta relación ni entre sí ni frente a las actividades sintéticas. Yo = yo es actividad absoluta, la cual no debe ser considerada bajo ningún aspecto como

identidad relativa y como factor ideal. Para este yo = yo, un no-yo es un opuesto absoluto; pero su unificación es necesaria y el único interés de la especulación. Ahora bien, ¿qué unificación es posible con el presupuesto de opuestos absolutos? Es manifiesto que propiamente ninguna; es decir, puesto que como hay que partir, al menos parcialmente, de la absolutez de su oposición y como tiene que entrar necesariamente en juego el tercer principio pero la oposición persiste, sólo es posible una identidad parcial. La identidad absoluta es ciertamente principio de la especulación, pero permanece, como su expresión yo = yo, sólo la regla cuya plenificación indefinida se postula, pero no se construye en el sistema.

El punto capital ha de ser probar que en el sistema el autoponerse y el oponer son actividades absolutamente contrapuestas. Ciertamente las palabras de Fichte expresan esto de modo inmediato; pero esta oposición absoluta debe ser precisamente la única condición bajo la cual la imaginación productiva es posible. Sin embargo, la imaginación productiva es el yo sólo como facultad teórica, la cual no puede elevarse por encima de la oposición; para la facultad práctica la oposición desaparece y aquélla es la única que la supera. Así pues, hay que demostrar que también para ésta la oposición es absoluta y que tampoco en la facultad práctica el yo se pone como yo, sino que el yo objetivo es igualmente un yo + noyo y que la facultad práctica no llega hasta el yo = yo. A la inversa, la absolutez de la oposición resulta de la incompletud de la síntesis suprema del sistema, en la cual aquélla aún está presente.

El idealismo dogmático adquiere para sí la unidad del principio por cuanto niega el objeto en general y pone como lo absoluto uno de los opuestos, el sujeto en su determinidad, del mismo modo que el dogmatismo, cuya forma pura es el materialismo, niega lo subjetivo. Si al filosofar subyace la necesidad de una identidad tal que deba resultar de haber negado uno de los opuestos, al hacer abstracción de él absolutamente, entonces da lo mismo cuál de ellos se niega, lo subjetivo o lo objetivo. Su oposición está en la conciencia y la realidad del uno está en ella tan bien fundada como la realidad del otro; la conciencia pura no puede ser mostrada en la conciencia empírica ni más ni menos que la cosa en sí del dogmático; ni lo subjetivo ni lo objetivo exclusivamente colman la conciencia. Lo

puramente subjetivo es una abstracción tanto como lo puramente objetivo; el idealismo dogmático pone lo subjetivo como fundamento real de lo objetivo, el realismo dogmático pone lo objetivo como fundamento real de lo subjetivo. El realismo consecuente niega en general la conciencia como una autoactividad del ponerse a sí mismo; pero aun cuando su objeto, el cual pone como fundamento real de la conciencia, se exprese como no-yo = no-yo, aunque designe la realidad de su objeto en la conciencia y, por tanto, se haga valer para él la identidad de la conciencia como un absoluto frente a su yuxtaposición objetiva de lo finito a lo finito, este realismo tiene ciertamente que abandonar la forma de su principio de una objetividad pura; tan pronto como admite un pensar, hay que exponer el yo = yo a partir del análisis del pensar. Es el pensar expresado como proposición, pues pensar es la actividad espontánea de referir los opuestos y el referir consiste en poner los opuestos como iguales. Sólo que, así como el idealismo hace valer la unidad de la conciencia, el realismo hace valer la dualidad de la misma. La unidad de la conciencia presupone una dualidad: el referir, un estar-contrapuesto. Frente al yo = yo se alza otro principio de modo igualmente absoluto: el sujeto no es igual al objeto; los dos principios son del mismo rango. Por más que algunas formas, en las cuales Fichte ha expuesto su sistema, pudieran inducir a tomarlo como un sistema del idealismo dogmático que niega el principio opuesto a él —como ocurre con Reinhold, quien pasa por alto el significado trascendental del principio fichteano según el cual se exige poner en el yo = yo simultáneamente la diferencia del sujeto y el objeto, y ve en el sistema de Fichte un sistema de la subjetividad absoluta, es decir, un idealismo dogmático—,[22] el idealismo fichteano se distingue precisamente en que la identidad que él establece no niega lo objetivo, sino que pone lo subjetivo y lo objetivo en el mismo rango de realidad y certeza —siendo la conciencia pura y la conciencia empírica una misma cosa—. En virtud de la identidad del sujeto y el objeto, yo pongo las cosas fuera de mí con tanta certeza como yo me pongo; tan ciertamente como yo soy, son las cosas. Ahora bien, si el yo pone sólo las cosas o a sí mismo, si pone sólo uno de los términos o incluso ambos a la vez, pero separados, entonces en el sistema el yo no deviene

sujeto = objeto él mismo. Lo subjetivo es en verdad sujeto = objeto, pero no lo objetivo y, consiguientemente, el sujeto no es igualmente objeto.

Como *facultad teórica* el yo no es capaz de ponerse de manera plenamente objetiva y de salir de la oposición. El yo se pone en cuanto determinado por el no-yo[23], es aquella parte del tercer principio mediante el cual el yo se constituye como inteligente. A partir de aquí, aun cuando el mundo objetivo se evidencia como un accidente de la inteligencia, y el no-yo, por el cual la inteligencia se pone a sí misma determinada, sea algo indeterminado y cada una de sus determinaciones sea un producto de la inteligencia, con todo queda un aspecto por el cual la facultad teórica está condicionada. Con otras palabras, el mundo objetivo en su infinita determinidad a través de la inteligencia sigue siendo para ésta un algo, que a la vez es para ella indeterminado. Por supuesto, el noyo no tiene un carácter positivo, pero tiene el carácter negativo de ser algo otro, esto es, un opuesto en general —o, como dice Fichte, la inteligencia está condicionada por un choque, el cual, sin embargo, es en sí totalmente indeterminado—.[24] Puesto que el no-yo expresa sólo lo negativo, algo indeterminado, este carácter le corresponde sólo por un poner del yo. El yo se pone como no puesto; el contraponer en general, el poner algo absolutamente indeterminado por el yo es ello mismo un poner del yo. En este giro está afirmada la inmanencia del yo, incluso como inteligencia, con respecto a su estar-condicionado por algo otro = *X*. Pero la contradicción sólo ha tomado otra forma, por la cual ella misma ha devenido inmanente; es decir, el oponer del yo y el autoponerse del yo se contradicen y de esta oposición no puede librarse la facultad teórica, por lo cual aquélla permanece para ésta absolutamente. La imaginación productiva es un fluctuar[25] entre cosas absolutamente contrapuestas que ella sólo puede sintetizar en el límite, pero cuyos extremos opuestos no puede unificar.

Por la facultad teórica el yo no puede devenir objetivo para sí. En lugar de penetrar hasta el yo = yo, el objeto se alza ante ella como yo + no-yo, es decir, la conciencia pura no se evidencia igual a la conciencia empírica.

De aquí resulta el carácter de la deducción trascendental de un mundo objetivo. El yo = yo como principio de la especulación o de la reflexión filosófica subjetiva, el cual está opuesto a la conciencia empírica, tiene que

demostrarse objetivamente como principio de la filosofía en cuanto que supera la oposición a la conciencia empírica. Esto ha de ocurrir cuando la conciencia pura produce a partir de sí misma una diversidad de actividades, que es igual a la diversidad de la conciencia empírica. Con ello el yo = yo se evidenciaría como fundamento real inmanente de la totalidad del fuera de sí de la objetividad. Pero en la conciencia empírica hay un opuesto, un *X*, que la conciencia pura, por ser un autoponerse, no puede producir a partir de sí misma ni remontar, sino que ha de presuponer. La pregunta que se plantea es si la identidad absoluta, en tanto que aparece como facultad teórica, tampoco puede abstraer totalmente de la subjetividad y de la contraposición frente a la conciencia empírica y devenir en el seno de esta esfera objetiva para sí misma, *A* = *A*. Ahora bien, esta facultad teórica en cuanto yo que se pone como yo determinado por un no-yo no es en modo alguno una esfera inmanente pura; aun en el seno de la misma, todo producto del yo es a la vez algo no determinado por el yo. La conciencia pura, en la medida en que produce a partir de sí misma la diversidad de la conciencia empírica, aparece por ello con el carácter de la deficiencia; esta deficiencia originaria de la misma constituye así la posibilidad de una deducción del mundo objetivo en general y lo subjetivo de la conciencia pura aparece en esta deducción con la máxima claridad. El yo pone un mundo objetivo porque en la medida en que se pone a sí mismo se conoce como deficiente y con ello desaparece la absolutez de la conciencia pura. El mundo objetivo adquiere con respecto a la autoconciencia la relación por la cual él es una *condición* de ésta. Conciencia pura y conciencia empírica se condicionan recíprocamente, la una es tan necesaria como la otra; se progresa, como diche Fichte[26], hasta la conciencia empírica porque la conciencia pura no es una conciencia completa. En esta relación recíproca persiste su oposición absoluta; la identidad que puede tener lugar es sumamente imperfecta y superficial; es necesaria otra, que comprenda en sí conciencia pura y conciencia empírica, pero que las supere a ambas como lo que son.

De la forma que lo objetivo (o la naturaleza) adquiere mediante esta clase de deducción se tratará más adelante[27]. Pero la subjetividad de la conciencia pura resultante de la forma de deducción ya discutida nos aclara

sobre otra de sus formas, en la cual la producción de lo objetivo es un acto puro de la actividad libre. Si la autoconciencia está condicionada por la conciencia empírica, la conciencia empírica no puede ser producto de la libertad absoluta, y la actividad libre del yo llegaría a ser solamente *un* factor en la construcción de la intuición de un mundo objetivo. Que el mundo es un producto de la libertad de la inteligencia es precisamente el principio explícito del idealismo y, si el idealismo fichteano no ha construido este principio como sistema, la razón de ello se encuentra en el carácter con que se presenta la libertad en ese sistema.

La reflexión filosófica es un acto de absoluta libertad; ella se eleva con arbitrio absoluto a partir de la esfera del ser-dado y produce conscientemente lo que en la conciencia empírica la inteligencia produce inconscientemente y que, por tanto, aparece como dado. En el sentido en que para la reflexión filosófica surge la diversidad de las representaciones necesarias como un sistema producido por la libertad, la producción inconsciente de un mundo objetivo no se afirma como un acto de la libertad, pues en tal caso la conciencia empírica y la conciencia filosófica están contrapuestas, sino que el acto de la libertad sólo se da en cuanto que ambas son la identidad del ponerse a sí mismo. El ponerse a sí mismo, la identidad del sujeto y del objeto, es la actividad libre. En la exposición precedente de la producción del mundo objetivo a partir de la conciencia pura o del ponerse a sí mismo se encontró necesariamente un contraponer absoluto. Éste se pone de manifiesto en la medida en que un mundo objetivo debe ser deducido como un acto de la libertad, como un autolimitarse del yo por sí mismo, y la imaginación productiva se construye a partir de los factores de la actividad indeterminada, que tiende a lo infinito, y de la actividad limitante, que tiende a la finitización. Si la actividad reflexionante se pone igualmente en cuanto actividad infinita, como tiene que serlo, ya que es aquí un factor ideal, un opuesto absoluto, también puede ella misma ser puesta como un acto de la libertad y el yo se limita con libertad. De este modo, libertad y límite no se opondrían mutuamente, sino que se pondrían infinita y finitamente: ocurrió lo mismo que antes con la oposición del primer y el segundo principios. Con lo cual la limitación es por lo demás algo inmanente, puesto que es el yo que se

limita a sí mismo. Los objetos son puestos sólo con vistas a aclarar esta limitación, y el autolimitarse de la inteligencia es lo único real. De esta manera es superada la oposición absoluta que la conciencia empírica pone entre sujeto y objeto, pero tal oposición es llevada bajo otra forma a la inteligencia misma, y la inteligencia se encuentra encerrada en límites incomprensibles; autolimitarse es para ella una ley incomprensible. Ahora bien, precisamente la incomprensibilidad de la oposición de la conciencia común es lo que la estimula a la especulación; pero la incomprensibilidad permanece en el sistema por medio del límite puesto en la inteligencia misma y romper este círculo es el único interés de la necesidad filosófica.

Si se contrapone la libertad de la actividad limitante como autoponerse y oponer, entonces la libertad está condicionada, lo que no debe ser. Si asimismo se pone la actividad limitante como una actividad de la libertad —tal como antes autoponerse y oponer fueron puestos ambos en el yo—, entonces la libertad es la identidad absoluta, pero contradice su manifestación, la cual siempre es algo noidéntico, finito y no-libre. La libertad no logra en el sistema producirse a sí misma; el producto no se corresponde con el productor; el sistema, que proviene del autoponer, conduce a la inteligencia a su condicionamiento condicionado a través de una serie indefinida de finitudes sin restablecerla en ellas y a partir de ellas.

Dado que en el producir inconsciente la especulación no puede mostrar completamente su principio yo = yo, sino que el objeto de la facultad teórica encierra en sí necesariamente algo no determinado por el yo, se nos remite a la facultad práctica. Por el producir inconsciente el yo no consigue ponerse como yo = yo o intuirse como sujeto = objeto. Subsiste, por tanto, la exigencia de que el yo se produzca como identidad, como sujeto = objeto, es decir, prácticamente, que el yo se metamorfosee a sí mismo en el objeto. Esta exigencia suprema sigue siendo en el sistema de Fichte una exigencia, no solamente no se resuelve en una auténtica síntesis, sino que se fija como exigencia, con lo cual se opone absolutamente lo ideal a lo real y la suprema autointuición del yo como sujeto = objeto resulta imposible.

El yo = yo se postula prácticamente y esto se representa de manera que el yo deviene así, en cuanto yo, objeto para sí mismo, al entrar en relación de causalidad con el no-yo, mediante lo cual el no-yo desaparecería y el

objeto sería algo absolutamente determinado por el yo, consiguientemente = yo. Aquí la relación de causalidad deviene dominante y por ello la razón, con otras palabras el sujeto = objeto, se fija como uno de los opuestos y se hace imposible la verdadera síntesis.

Esta imposibilidad de que el yo se reconstruya a partir de la contraposición de la subjetividad y de la *X* que surge en él en el producir inconsciente y de que sea uno con su manifestación, se expresa así: la síntesis suprema que el sistema indica es un *deber ser*. El yo *igual* al yo se transforma en: yo *debe* ser igual a yo; el resultado del sistema no retorna a su comienzo.

El yo *debe* aniquilar el mundo objetivo, debe tener causalidad absoluta sobre el no-yo[28]. Esto se encuentra contradictorio, pues con ello se suprimiría al no-yo y el oponer o el poner un no-yo es absoluto; la relación de la actividad pura a un objeto sólo puede consiguientemente ser puesta como *esfuerzo*[29]. El yo objetivo igual al yo subjetivo tiene a la vez frente a él, puesto que expone el yo = yo, un contraponer, por tanto un no-yo; aquél, lo ideal, y éste, lo real, *deben* ser iguales. Este postulado práctico del deber ser absoluto no expresa otra cosa que una unificación *pensada* de la contraposición, la cual no se unifica en una intuición, sólo expresa la antítesis del primer y el segundo principios.

En consecuencia, el yo = yo ha sido abandonado por la especulación y ha recaído en la reflexión. La conciencia pura no se presenta ya como identidad absoluta, sino que en su dignidad suprema está contrapuesta a la conciencia empírica. Lo anterior aclara qué carácter tiene la libertad en este sistema; en este caso no es el superar de los opuestos, sino la oposición a los mismos, y en esta oposición se fija como libertad negativa. La razón se constituye mediante la reflexión como unidad a la cual se enfrenta absolutamente una diversidad; el deber ser expresa esta oposición subsistente, el no-ser de la identidad absoluta. El puro poner, la actividad libre, está puesta en cuanto abstracción bajo la forma absoluta de algo subjetivo. La intuición trascendental de la que parte el sistema era, bajo la forma de la reflexión filosófica que por la abstracción absoluta se eleva hasta el puro pensar de sí mismo, algo subjetivo. Para tener la intuición trascendental en su verdadera ausencia de forma ha sido preciso hacer

abstracción de este carácter de algo subjetivo; la especulación debió alejar de su principio subjetivo esta forma, a fin de elevar aquél a la verdadera identidad del sujeto y el objeto. Pero así —la intuición trascendental, en la medida en que pertenece a la reflexión filosófica y la intuición trascendental, en la medida en que no es ni algo subjetivo ni algo objetivo — siguen siendo una y la misma cosa; el sujeto = objeto no sale ya de la diferencia y de la reflexión, permanece un sujeto = objeto subjetivo para el cual la manifestación es algo absolutamente ajeno y el cual no logra intuirse a sí mismo en su manifestación.

Así como la facultad teórica del yo no pudo lograr la autointuición absoluta, tampoco lo puede la facultad práctica. Ésta, como aquélla, está condicionada por un choque que en cuanto *factum* no se deja deducir a partir del yo, cuya deducción significa que él se muestra como condición de la facultad teórica y de la facultad práctica. La antinomia permanece como antinomia y se expresa en el esfuerzo, que es el deber ser en cuanto actividad. Esta antinomia no es la forma en que lo absoluto aparece a la reflexión, en tanto que para la reflexión no es posible ninguna otra captación de lo absoluto sino mediante una antinomia; antes bien, esta oposición de la antinomia es lo fijado, lo absoluto; en cuanto actividad, esto es, en cuanto esfuerzo, debe ser la síntesis suprema, y la idea de la infinitud debe seguir siendo una idea en el sentido kantiano, según el cual está absolutamente contrapuesta a la intuición. Esta contraposición absoluta de la idea y la intuición y la síntesis de las mismas, que no es sino una exigencia que se destruye a sí misma, es decir, una exigencia de la unificación que, sin embargo, no debe tener lugar, se expresa en el progreso infinito. De ahí que la contraposición absoluta se haya rebajado a la forma de un punto de vista inferior, la cual ha valido durante mucho tiempo como una verdadera superación de la contraposición y como la suprema solución de la antinomia mediante la razón. La existencia prolongada en la eternidad encierra en sí a ambas, la infinitud de la idea y de la intuición, pero ambas bajo formas tales que hacen imposible su síntesis. La infinitud de la idea excluye toda diversidad; el tiempo, por el contrario, incluye inmediatamente la contraposición, algo extrapuesto en sí; y la existencia en el tiempo es algo opuesto a sí, diverso, y la infinitud está fuera del tiempo.

El espacio es igualmente un ser-extrapuesto a sí, pero en su carácter de oposición puede llamarse una síntesis infinitamente más rica que el tiempo. La ventaja para el tiempo de que el progreso deba llevarse a cabo en él puede consistir tan sólo en que el esfuerzo se opone absolutamente a un mundo sensible externo y se pone como algo interno, con lo cual el yo se hipostasía como sujeto absoluto, como unidad del punto, y dicho de forma más popular, como alma.

Si el tiempo debe ser totalidad, en cuanto tiempo infinito, entonces el tiempo mismo está superado y no era necesario recurrir a su nombre ni a un progreso de la existencia prolongada. El verdadero superar del tiempo es presente intemporal, es decir, eternidad, y en él desaparecen el esfuerzo y la consistencia de la contraposición absoluta. Esta existencia prolongada sólo encubre la contraposición en la síntesis del tiempo, cuya deficiencia no se completa, sino que se hace más notoria mediante la supuesta unión con una infinitud absolutamente contrapuesta a ella.

Todos los desarrollos ulteriores de lo que está contenido en el esfuerzo y las síntesis de las oposiciones resultantes del desarrollo tienen en sí el principio de la no-identidad. Toda la realización ulterior del sistema es propia de una reflexión consecuente, la especulación no tiene ninguna parte en ella. La identidad absoluta está presente sólo en la forma de un opuesto, es decir, como *idea*; la relación incompleta de causalidad subyace a cada una de sus unificaciones con lo opuesto. El yo que se pone a sí mismo en la oposición o que se limita a sí mismo y el yo que tiende a lo infinito entran, aquél bajo el nombre de lo subjetivo, éste bajo el nombre de lo objetivo, en *esta* unión: el autodeterminarse del yo subjetivo es un determinarse según la idea del yo objetivo, de la autoactividad absoluta, de la infinitud, y el yo objetivo, la autoactividad absoluta, es determinado según esta idea por el yo subjetivo. Su determinar es un determinar recíproco. El yo subjetivo, ideal, recibe del yo objetivo, por así decirlo, la materia de su idea, esto es, la autoactividad absoluta, la indeterminidad; el yo objetivo, real, que tiende a lo infinito, es limitado por el yo subjetivo. Mas el yo subjetivo, al estar determinado según la idea de la infinitud, supera de nuevo la limitación, hace al yo objetivo justamente finito en su infinitud, pero a la vez infinito en su finitud. En esta determinación recíproca persiste la oposición de la

finitud y la infinitud, de la determinidad real y la indeterminidad ideal; idealidad y realidad no están unificadas. Con otras palabras, el yo en cuanto actividad a la vez ideal y real, que sólo se distinguen como orientaciones distintas, ha unificado a dichas orientaciones distintas en síntesis incompletas particulares, como se va a poner de manifiesto luego, en el impulso, en el sentimiento, pero no ha logrado en ellas una exposición completa de sí mismo; en el progreso infinito de la existencia prolongada produce sin fin partes de sí mismo, pero sin producirse a sí mismo en la eternidad del autointuirse como sujeto-objeto.

La persistencia en la subjetividad de la intuición trascendental, por la cual el yo queda como sujeto-objeto subjetivo, aparece del modo más llamativo en la *relación del yo con la naturaleza*, en parte en la deducción de la misma, en parte en las ciencias que se fundamentan en ella[30].

Puesto que el yo es sujeto-objeto subjetivo, permanece en él un aspecto bajo el cual le está opuesto absolutamente un objeto, bajo el cual está condicionado por el mismo. La posición dogmática de un objeto absoluto se convierte en este idealismo, como hemos visto, en un autolimitarse, absolutamente opuesto a la actividad libre. Este estar-puesto de la naturaleza por el yo es la deducción de ésta y el punto de vista trascendental. Se mostrará hasta dónde llega este punto de vista y cuál es su significado.

Como condición de la inteligencia se postula una determinidad originaria, lo que antes apareció como necesidad de progresar hasta la conciencia empírica —ya que la conciencia pura no es una conciencia completa—. El yo debe limitarse y oponerse a sí mismo absolutamente; es sujeto, y el límite está en el yo y por el yo. Esta autolimitación deviene una limitación tanto de la actividad subjetiva, de la inteligencia, como de la actividad objetiva: la actividad objetiva limitada es el *impulso*[31]; la actividad subjetiva limitada es el *concepto de fin*[32]. La síntesis de esta doble determinidad es *sentimiento*[33]; en él están unificados conocimiento e impulso. Pero, a la vez, el sentir es algo exclusivamente subjetivo, y en oposición al yo = yo, a lo indeterminado, aparece en todo caso como algo determinado en general y ciertamente como algo subjetivo en oposición al yo en cuanto objetivo; aparece como algo finito en general tanto frente a la

actividad real infinita como frente a la infinitud ideal, y como algo objetivo con relación a esta última. Pero, tomado para sí, el sentir ha sido caracterizado como síntesis de lo subjetivo y de lo objetivo, del conocimiento y del impulso, y puesto que es síntesis desaparece su oposición a algo indeterminado, ya sea este indeterminado una actividad infinita objetiva o subjetiva. Para la reflexión, que produce esta oposición a la infinitud, es tan sólo algo completamente finito; en sí es como la materia, a la vez lo subjetivo y lo objetivo, identidad, en cuanto que ésta no se ha reconstruido en totalidad.

El sentimiento así como el impulso aparecen como limitados, y la exteriorización de lo limitado y de la limitación en nosotros es impulso y sentimiento; el sistema originario determinado de impulsos y sentimientos es la *naturaleza*. Dado que la conciencia de la naturaleza se impone en nosotros y que a la vez la sustancia, en la cual se encuentra este sistema de limitaciones, debe ser aquella que piensa y quiere libremente y que nosotros ponemos como nosotros mismos, esta conciencia es *nuestra* naturaleza[34], y yo y mi naturaleza constituimos el sujeto-objeto subjetivo: mi naturaleza está ella misma en el yo.

Pero hay que distinguir dos clases de *mediación* de la contraposición entre la naturaleza y la libertad, entre lo originariamente limitado y lo originariamente ilimitado, y es esencial probar que la mediación se produce de manera distinta. Esto nos mostrará bajo una nueva forma la diferencia entre el punto de vista trascendental y el punto de vista de la reflexión —y cómo este último desplaza al primero—, la diferencia entre el punto de partida y el resultado en este sistema.

En un caso, yo = yo, libertad e impulso son una y la misma cosa —éste es el punto de vista trascendental—; si bien una parte de lo que me ocurre debe ser posible sólo por la libertad y otra parte debe ser independiente de la libertad y ésta independiente de esta parte, con todo la sustancia, a la que acontecen ambas cosas, es siempre una y la misma y se pone precisamente como una y la misma. Yo que siento y yo que pienso, yo que tengo un impulso y yo que me decido con voluntad libre, soy el mismo[35]. Mi impulso como ser natural, mi tendencia como espíritu puro, son desde el punto de vista trascendental uno y el mismo impulso originario[36], el cual

constituye mi esencia, sólo que él se considera bajo dos aspectos distintos; su diferencia está únicamente en la manifestación.

En el otro caso, los dos términos son diferentes, uno es condición del otro, uno domina al otro. La naturaleza en cuanto impulso tiene que ser *pensada*, en verdad, como determinándose a sí misma por sí misma —pero está caracterizada por la oposición de la libertad—. Que la naturaleza se determina a sí misma significa, por tanto, que *está* determinada a determinarse; por su esencia, *formaliter*, nunca puede estar indeterminada, tal como sin duda puede estarlo un ser libre; también está determinada precisamente así, *materialiter*, y no tiene —como el ser libre— la elección entre cierta determinación y su opuesta. La síntesis de la naturaleza y la libertad proporciona ahora la siguiente reconstrucción de la identidad desde la escisión hasta la totalidad. Yo, como inteligencia, el indeterminado, y yo que tengo un impulso, la naturaleza, el determinado, vengo a ser el mismo por cuanto el impulso viene a la conciencia; ahora, en la medida en que queda en *mi poder*, él no actúa para nada en esta región, sino que yo actúo o no actúo con arreglo a él. Lo reflexionante es *superior* a lo reflexionado: el impulso de lo reflexionante, del sujeto de la conciencia, se llama el impulso superior[37]; el inferior[38], la naturaleza, tiene que ser puesto *bajo el imperio del superior, de la reflexión*. Esta relación de sometimiento de una manifestación del yo bajo la otra debe ser la síntesis suprema.

Pero esta última identidad y la identidad del punto de vista trascendental son completamente contrapuestas entre sí. En el punto de vista trascendental, el yo = yo, el yo está puesto en la relación de sustancialidad o al menos en la de reciprocidad; por el contrario, en esta reconstrucción de la identidad uno es el dominante, otro es el dominado, lo subjetivo no es igual a lo objetivo, sino que se encuentran en la relación de causalidad. Uno de ellos cae bajo el dominio del otro; de las dos esferas de la libertad y la necesidad, ésta se encuentra subordinada a aquélla. Así, el fin del sistema resulta infiel a su comienzo, el resultado a su principio. El principio era yo = yo; el resultado es yo no = yo. La primera identidad es una identidad ideal-real, forma y materia son una misma cosa, la última identidad es meramente ideal, forma y materia están separadas; es una síntesis meramente formal.

Esta síntesis de la dominación se produce de la manera siguiente. Frente al impulso puro, que tiende a autodeterminarse absolutamente hasta la actividad por mor de la actividad, hay un impulso objetivo, un sistema de limitaciones. En tanto que se unifican libertad y naturaleza, aquélla renuncia a su pureza, ésta a su impureza; para que la actividad sintética sea a pesar de todo pura e infinita, tiene que ser pensada como una actividad objetiva cuyo fin último es libertad absoluta, independencia absoluta de toda naturaleza: un fin último que nunca se ha de alcanzar, una serie infinita mediante cuyo progreso se llegaría al yo = absolutamente al yo; es decir, el yo se supera a sí mismo como objeto y con ello también como sujeto. Pero no debe superarse, de modo que para el yo sólo hay un tiempo llenado con limitaciones, con cantidades, prolongado de manera indeterminable y el conocido progreso debe sacarle de apuros. Donde se espera la síntesis suprema persiste siempre la misma antítesis entre el presente limitado y una infinitud que se sitúa fuera de él. El yo = yo es lo absoluto, la totalidad, fuera del yo no hay nada. Pero en el sistema el yo no llega a tanto, y, si el tiempo ha de ser mezclado en este asunto, no llega nunca; el yo = yo está afectado de modo absoluto por un no-yo y sólo es capaz de ponerse siempre como un *quantum* de yo.

De aquí que, tanto en el aspecto teórico como en el práctico, *la naturaleza* sea algo esencialmente determinado y muerto. En el primer aspecto ella es la autolimitación intuida, esto es, el lado objetivo del autolimitarse. En tanto que ella se deduce como condición de la autoconciencia y se pone para explicar la autoconciencia, no es más que algo puesto por la reflexión con vistas a la explicación, algo producido de forma ideal. Si bien, por el hecho de que la autoconciencia se muestre como condicionada por la naturaleza, ésta adquiere la misma dignidad de la autonomía, sin embargo, puesto que está puesta sólo por la reflexión su autonomía está por lo mismo aniquilada y su carácter fundamental es el del estar-contrapuesto.

Igualmente en el aspecto práctico, en la síntesis del autodeterminarse inconsciente y del autodeterminarse por un concepto, del impulso de la naturaleza y del impulso de la libertad por mor de la libertad, la naturaleza deviene algo producido realmente en virtud de la causalidad de la libertad.

El resultado es que el concepto debe ejercer una causalidad sobre la naturaleza y la naturaleza debe ser puesta como algo absolutamente determinado.

Si la reflexión pone completamente en una antinomia su análisis de lo absoluto y reconoce un miembro como yo, como indeterminidad o autodeterminación, el otro como objeto, como estar-determinado y ambos como originarios, entonces afirma la incondicionalidad relativa y con ello también la condicionalidad relativa de ambos. La reflexión no puede sobrepasar esta acción recíproca del condicionamiento mutuo. Ella se evidencia como razón al establecer la antinomia de lo incondicionado condicionado y, al remitir a través de ésta a una síntesis absoluta de la libertad y del impulso de la naturaleza, la reflexión no ha afirmado como lo absoluto y eterno la contraposición y la consistencia de ambos términos o de uno de ellos, ni a sí misma, sino que los ha aniquilado y precipitado en el abismo de su cumplimiento. Ahora bien, si ella se afirma, y afirma uno de los términos contrapuestos como lo absoluto y se atiene a la relación de causalidad, entonces el punto de vista trascendental y la razón quedan subordinados al punto de vista de la mera reflexión y al entendimiento, el cual ha conseguido fijar lo racional bajo la forma de una idea como algo absolutamente opuesto. Para la razón no queda nada más que la impotencia de la exigencia que se supera a sí misma y la apariencia de una mediación —pero meramente intelectiva, formal— de la naturaleza y la libertad en la mera *idea* de la superación de los opuestos, en la *idea* de la independencia del yo y del estar absolutamente determinado de la naturaleza, la cual es puesta como algo a negar, como absolutamente dependiente. Sin embargo, la oposición no ha desaparecido, sino que se ha hecho infinita, puesto que, en tanto uno de los términos subsiste, el otro también subsiste.

Desde este supremo punto de vista, la naturaleza tiene el carácter de la objetividad absoluta o de la muerte; sólo en un punto de vista inferior se presenta con la apariencia de una vida, como sujeto = objeto. Si en el punto de vista supremo el yo no pierde la forma de su manifestación como sujeto, por el contrario el carácter que tiene la naturaleza de ser sujeto = objeto deviene una mera apariencia y su esencia deviene objetividad absoluta.

La naturaleza es ciertamente el producir inconsciente del yo, y el producir del yo es un autodeterminarse; la naturaleza es pues ella misma yo, sujeto = objeto. Y, así como mi naturaleza está puesta, hay aún naturaleza exterior a la mía, la cual no es toda la naturaleza; la naturaleza fuera de mí es puesta para explicar mi naturaleza. Como mi naturaleza está determinada en cuanto impulso, en cuanto un determinarse a sí misma por sí misma, también tiene que ser así determinada la naturaleza fuera de mí, y esta determinación fuera de mí es el fundamento explicativo de mi naturaleza.

De esto que se determina a sí mismo por sí mismo tienen que predicarse ahora los productos de la reflexión en su antinomia, la causa y el efecto, el todo y la parte, etc.; consiguientemente la naturaleza ha de ser puesta a la vez como causa y efecto de sí misma, como todo y parte, etc., mediante lo cual obtiene la apariencia de ser algo vivo y orgánico.

Ahora bien, este punto de vista, bajo el cual lo objetivo se caracteriza por el juicio reflexionante como algo viviente, se convierte en un punto de vista inferior. El yo se *encuentra* en efecto sólo como naturaleza, en la medida en que intuye únicamente su limitatividad originaria y pone objetivamente el límite absoluto del impulso originario y, por lo tanto, se pone objetivamente a sí mismo. Pero desde el punto de vista trascendental el sujeto = objeto se reconoce sólo en la conciencia pura, en el ilimitado ponerse a sí mismo; sin embargo, este ponerse a sí mismo tiene frente a sí un oponer absoluto, el cual está por ello determinado como límite absoluto del impulso originario. En la medida en que el yo como impulso no se autodetermina según la idea de la infinitud y, por tanto, se pone de un modo finito, este finito es la naturaleza; en cuanto yo, es al mismo tiempo infinito y sujeto-objeto. Al poner solamente lo infinito como yo, el punto de vista trascendental produce con ello una división de lo finito y lo infinito. Extrae la sujeto = objetividad de lo que se manifiesta como naturaleza y a ésta no le queda nada más que la cáscara sin vida de la objetividad. A ella, que antes era lo finito-infinito, se le quita la infinitud y sigue siendo finitud pura, contrapuesta al yo = yo; lo que en ella era yo se transfiere al sujeto. Si ahora el punto de vista trascendental progresa de la identidad, del yo = yo, en la cual no hay ni objetivo ni subjetivo, a la diferencia de ambos —la cual sigue siendo un oponer frente al ponerse a sí mismo, frente al yo = yo—, y

si continúa determinando siempre los opuestos, llega incluso a un punto de vista en el cual la naturaleza, tomada para sí, está puesta como sujeto = objeto; pero no debe olvidarse que esta consideración de la naturaleza es tan sólo un producto de la reflexión desde un punto de vista inferior. En la deducción trascendental el límite del impulso originario (—puesto objetivamente— naturaleza) sigue siendo una objetividad pura, absolutamente contrapuesta al impulso originario, a la verdadera esencia, que es yo = yo, sujeto = objeto. Esta contraposición es la condición por la cual el yo deviene práctico, es decir, tiene que superar la contraposición. Esta superación se piensa de manera que uno de los términos es puesto como dependiente del otro. Bajo el punto de vista práctico la naturaleza es puesta como algo absolutamente determinado por el concepto; en la medida en que ella no está determinada por el yo, el yo no tiene causalidad, no es práctico y el punto de vista que ponía la naturaleza como viviente desaparece de nuevo, pues su esencia, su en-sí, no debía ser más que un límite, una negación. Desde este punto de vista práctico, la razón no queda sino como la regla muerta y mortal de la unidad formal, encomendada a la reflexión, la cual pone al sujeto y al objeto en relación de dependencia uno respecto del otro, es decir, los pone en relación de causalidad y de esta manera elimina completamente el principio de la especulación, la identidad.

En la exposición y en la *Deducción de la Naturaleza*, tal como se ofrece en el *Sistema del Derecho Natural*, se muestra la oposición absoluta de la naturaleza y la razón y el dominio de la reflexión en toda su dureza.

El ser racional tiene, en efecto, que formarse una esfera para su libertad; esta esfera se la atribuye él a sí mismo. Pero es esta esfera sólo en la oposición, sólo en la medida en que se pone en ella excluyendo la elección de toda otra persona en la misma; en tanto que se atribuye esta esfera, a la vez se contrapone a sí mismo esencialmente. El sujeto —como lo absoluto, como lo activo en sí mismo y como lo que se determina a sí mismo a pensar un objeto— pone fuera de sí la esfera de libertad que le corresponde y se pone separado de ella[39]; su referencia a la misma es sólo un *tener*. El carácter fundamental de la naturaleza consiste en ser un mundo de lo orgánico, algo absolutamente contrapuesto; la esencia de la naturaleza es algo muerto atomizado, una materia más fluida o más resistente y más

estable[40], la cual es de diversas maneras recíprocamente causa y efecto. El concepto de acción recíproca reduce poco la completa contraposición de lo meramente causal y lo meramente efectual. La materia deviene por ello recíprocamente modificable de diversos modos, pero la fuerza misma para esta insuficiente unión se encuentra fuera de ella. La independencia de las partes, en virtud de la cual deben ser un todo orgánico en sí mismo, así como la dependencia de las partes con respecto al todo, es la dependencia teleológica del concepto; pues la articulación[41] está puesta con vistas a otro, al ser racional, que está esencialmente separado de ella. Aire, luz, etc., devienen materia atomizada, maleable, y aquí precisamente materia en general, en el sentido habitual del término, como radicalmente opuesta a lo que se pone a sí mismo.

De esta manera, Fichte se aproxima más que Kant a terminar con la oposición de la naturaleza y la libertad y a mostrar la naturaleza como algo absolutamente producido y muerto. En Kant la naturaleza está puesta igualmente como algo absolutamente determinado[42]. Pero como no puede ser pensada de forma determinada por aquello que en Kant se llama entendimiento, sino que sus diversas manifestaciones particulares se dejan indeterminadas por *nuestro entendimiento humano* discursivo, han de ser pensadas de forma determinada por *otro* entendimiento, pero de tal manera que esto vale sólo como máxima de nuestro juicio reflexionante y no se decide nada sobre la realidad efectiva de otro entendimiento. Fichte no necesita de este rodeo para hacer que la naturaleza se convierta en algo determinado sólo por un entendimiento aparte, distinto del entendimiento humano; la naturaleza está así determinada de forma inmediata por y para la inteligencia; ésta se limita a sí misma absolutamente y este autolimitarse no hay que hacerlo derivar del yo = yo, sólo hay que deducirlo de él, es decir, mostrar su necesidad a partir de la deficiencia de la conciencia pura, y la intuición de esta limitación absoluta de la inteligencia, la intuición de la negación, es la naturaleza objetiva.

Más sorprendente, por las consecuencias que se siguen de ello, resulta esta relación de dependencia de la naturaleza respecto del concepto, la contraposición de la razón, en *los dos sistemas de la comunidad de los hombres*[43].

Esta comunidad[44] está representada como una comunidad de seres racionales, la cual ha de dar el rodeo a través del dominio del concepto. Todo ser racional es doble para el otro: *a)* un ser libre, racional; *b)* una materia modificable, algo susceptible de ser tratado como simple cosa. Esta división es absoluta y, una vez que subyace en su carácter antinatural, ya no es posible ninguna relación recíproca pura en la cual se expusiera y conociera la identidad originaria; antes bien, cada relación es un dominar y un serdominado según leyes de un entendimiento consecuente. Toda la construcción de la comunidad de seres vivos está edificada por la reflexión.

La comunidad de seres racionales aparece condicionada por la limitación necesaria de la libertad, la cual se da a sí misma la ley de limitarse[45], y el concepto del limitar constituye un reino de la libertad, en el cual se aniquila toda relación recíproca de la vida verdaderamente libre, infinita e ilimitada para sí misma, es decir, bella, por cuanto lo viviente está desgarrado en concepto y materia y la naturaleza cae bajo una dominación. La libertad es el carácter de la racionalidad, es lo que supera en sí toda limitación y lo supremo del sistema fichteano; pero en la comunidad con otro ha de ser *abandonada*, para que sea posible la libertad de todos los seres racionales que se hallan en comunidad y la comunidad es de nuevo una condición de la libertad; la libertad tiene que superarse a sí misma para ser libertad. De ello vuelve a resultar que la libertad es aquí algo meramente negativo, es decir, indeterminidad absoluta o, como antes se ha mostrado respecto del ponerse a sí mismo, un factor puramente ideal, la libertad considerada desde el punto de vista de la reflexión. Esta libertad no se encuentra como razón, sino como ser racional, esto es, sintetizada con su opuesto, con algo finito. Y ya esta síntesis de la personalidad encierra en sí la limitación de uno de los factores ideales, como es aquí la libertad. Razón y libertad en cuanto ser racional ya no son razón y libertad, sino algo individual. Y por eso la comunidad de la persona con otros no ha de ser vista esencialmente como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como una ampliación de la misma. La suprema comunidad es la suprema libertad, tanto de poder como de ejercicio —en la cual comunidad suprema, sin embargo, desaparecen por completo la libertad como factor ideal y la razón como contrapuesta a la naturaleza.

Si la comunidad de los seres racionales fuera esencialmente una limitación de la verdadera libertad, entonces aquélla sería, en sí y para sí, la suprema tiranía. Pero, como por el momento sólo es la libertad en cuanto indeterminada y en cuanto factor ideal lo que se limita, de esta representación tomada para sí no surge aún inmediatamente en la comunidad la tiranía. Pero ésta surge del modo más completo por la manera en que la libertad debe ser limitada para que la libertad de otro ser racional sea posible; en efecto, la libertad no debe perder por la comunidad la forma que hace de ella algo ideal, opuesto, sino que en cuanto tal debe devenir fija y dominante. Por mor de una comunidad de relaciones vivientes auténticamente libre, el individuo ha renunciado a su indeterminidad, es decir, a su libertad. En la relación viviente, únicamente hay libertad en la medida en que ella lleva en sí la posibilidad de superarse a sí misma y de entablar otras relaciones; esto es, la libertad en cuanto factor ideal, en cuanto indeterminidad, ha desaparecido. En una relación viviente, en la medida en que es libre, la indeterminidad es sólo lo *posible*, no es algo real que se ha hecho dominante, no es un concepto imperante. Pero bajo la libre limitación de la libertad de esta relación, en el *Sistema del Derecho Natural* no se entiende la indeterminidad superada, sino que, en tanto que la limitación se ha erigido en ley por la voluntad común y está fijada como concepto, se aniquila la verdadera libertad, la posibilidad de superar una relación determinada. La relación viviente ya no es posible que sea indeterminada, ya no es pues racional, sino absolutamente determinada y consolidada por el entendimiento; la vida se ha entregado a la servidumbre, y la reflexión ha conseguido el dominio sobre ella y la victoria sobre la razón. Esta situación de necesidad se afirma como derecho natural, y no precisamente en el sentido de que su objetivo supremo fuera superarla y, en lugar de esta comunidad intelectiva y arracional, construir con la razón una organización de vida libre de toda servidumbre bajo el concepto; por el contrario, el estado de necesidad y su extensión indefinida sobre todas las oscilaciones vitales pasa por ser una necesidad absoluta. Esta comunidad bajo el dominio del entendimiento no se representa de manera que ella misma tenga que darse por ley suprema, por una parte, superar en la verdadera infinitud de una comunidad bella esta necesidad, en la que la vida

es puesta por el entendimiento y este interminable determinar y dominar; por otra parte, no se representa de modo que tenga que hacer innecesarias las leyes por medio de las costumbres, los desórdenes de la vida insatisfecha por medio del goce santificado y las transgresiones de la fuerza oprimida por medio de una actividad posible para los grandes objetos. Por el contrario, la dominación del concepto y la servidumbre de la naturaleza están absolutizadas y extendidas al infinito.

El inacabamiento del determinar en el que tiene que caer el entendimiento muestra de la forma más inmediata la deficiencia de su principio, del dominio mediante el concepto. Asimismo, este Estado de necesidad sabe que su fin es impedir las transgresiones de sus ciudadanos más que penalizarlas cuando ya han sido cometidas. Por tanto, no sólo debe prohibir mediante el castigo la transgresión real, sino también prevenir la posibilidad de una transgresión, impedir en relación con el fin último las acciones que en sí y por sí no perjudican a nadie y parecen completamente indiferentes, pero que hacen más fácil el daño a otros y dificultan la protección de los mismos o el descubrimiento de los culpables[46]. Aun cuando, por una parte, el hombre no se siga sometiendo a un Estado por ningún otro impulso más que por el de gozar y hacer uso de su capacidad tan libremente como sea posible, por otra parte no hay en verdad absolutamente ninguna acción de la que el entendimiento consecuente de este Estado no pudiera calcular un posible daño para otros; y con esta posibilidad sin fin tiene que ver el entendimiento preventivo y su fuerza, el deber de la policía. Y en este ideal de Estado no hay ningún acto ni movimiento que no tenga que ser necesariamente sometido a una ley, colocado bajo control inmediato y observado por la policía y por las demás autoridades, así que (pág. 155, 2.ª tesis)[47] en un Estado con una constitución establecida según este principio la policía sabe bastante bien dónde está cada ciudadano a cada hora del día y qué está haciendo[48].

En esta infinitud, hacia la que hay que progresar, el determinar y el ser-determinado se han superado a sí mismos; la limitación de la libertad debe ser ella misma infinita. En esta antinomia de la limitatividad i-limitada han desaparecido el limitar de la libertad y el Estado; la teoría del determinar ha

aniquilado al determinar mismo, a su principio, por el hecho de haberlo extendido hasta el infinito.

Los Estados normales[49] son inconsecuentes al extender su derecho de policía superior tan sólo a unas cuantas infracciones posibles y al confiar por lo demás a los ciudadanos a sí mismos, con la esperanza de que cada uno no tendrá que ser limitado, ante todo por un concepto y en virtud de una ley, a no modificar la materia modificable de otro —como ciertamente puede, puesto que en cuanto ser racional tiene que ponerse, según su libertad, como determinante del no-yo y atribuirse la capacidad de modificar la materia en general—. Los Estados imperfectos son imperfectos, porque tienen que fijar una oposición cualquiera; son inconsecuentes, porque no implantan su oposición en todas las relaciones. Pero hacer infinita la oposición que escinde absolutamente al hombre en ser racional y materia modificable y hacer interminable el determinar, esta consecuencia se supera a sí misma y aquella inconsecuencia es lo más perfecto de los Estados imperfectos.

Debido a la oposición absoluta entre el impulso puro y el impulso natural, el derecho natural se convierte en una exposición del completo dominio del entendimiento y de la servidumbre de lo viviente, una construcción en la que la razón no tiene ninguna parte y que, por tanto, rechaza, puesto que ella tiene que encontrarse explicitada a sí misma al máximo en la organización más perfecta que pueda darse a sí misma, en la configuración que se da al constituirse en un pueblo. Ahora bien, este Estado-entendimiento no es una organización, sino una máquina, el pueblo no es el cuerpo orgánico de una vida común y rica, sino una pluralidad atomizada y enfermiza, cuyos elementos son sustancias contrapuestas, en parte una multitud de puntos, de seres racionales, en parte materias diversamente modificables por la razón —es decir, bajo esta forma, por el entendimiento—, elementos cuya unidad es un concepto, cuya cohesión es un dominar sin fin. Esta sustancialidad absoluta de los puntos fundamenta un sistema atomizado de la filosofía práctica en el cual, como en la atomística de la naturaleza, un entendimiento ajeno a los átomos deviene ley, la cual se llama, en lo práctico, derecho; un *concepto* de la totalidad que debe contraponerse a cada acción —pues cada una es una acción

determinada— que debe determinarla y, consiguientemente, matar lo viviente en ella, la verdadera identidad. *Fiat justitia*, *pereat mundus* es la ley, no ya en el sentido en que Kant lo ha enunciado: que llegue el derecho aunque perezcan todos los canallas del mundo, sino en el sentido de que el derecho tiene que llegar, aunque al punto sean extirpados de raíz la confianza, el gozo, el amor y todas las potencias de una identidad auténticamente ética.

Pasamos al sistema de la *comunidad ética de los hombres*.

La *Metafísica de las costumbres* tiene en común con el derecho natural el que la idea domina absolutamente al impulso, la libertad a la naturaleza; pero se distinguen, sin embargo, en que en el derecho natural el sometimiento de los seres libres bajo el concepto en general es un fin-para-sí absoluto, de modo que el contenido abstracto fijo de la voluntad común subsiste incluso fuera del individuo y ejerce su poder sobre él mismo. En la Metafísica de las costumbres el concepto y la naturaleza tienen que ser puestos como unificados en una y la misma persona; en el Estado sólo debe imperar el derecho, en el reino de la eticidad sólo debe tener fuerza el deber, en la medida en que es reconocido como ley por la razón del individuo.

Ser su propio dueño y esclavo parece, en verdad, tener una ventaja respecto a la condición en que el hombre es esclavo de un extraño. Sólo que la relación de la libertad y la naturaleza, si ha de devenir en la eticidad una dominación y una servidumbre subjetivas, una opresión *propia* de la naturaleza, resulta mucho más antinatural que la relación en el derecho natural, en la cual quien detenta el mando y el poder aparece como algo otro, que se encuentra fuera del individuo viviente. En esta relación, lo viviente sigue teniendo una independencia cerrada sobre sí misma: lo que no concuerda con él, lo excluye de sí; lo que es antagónico, es una fuerza ajena. Y, aunque la fe en la unidad concordante de lo interior y lo exterior desaparezca, con todo puede subsistir la fe en su coincidencia interna, una identidad en cuanto carácter; la naturaleza interna es fiel a sí misma. Pero cuando en la Metafísica de las costumbres la instancia autoritaria es instalada en el seno mismo del hombre y cuando en él se contraponen absolutamente lo dominante y lo sometido, entonces la armonía interna se destruye; disgregación y escisión absolutas constituyen el ser del hombre.

Éste ha de procurarse una unidad, pero con la no-identidad absoluta subyacente no le queda más que una unidad formal.

La unidad formal del concepto, que debe dominar, y la diversidad de la naturaleza se contradicen, y la opresión entre ambas deja ver pronto un malestar significativo. El concepto formal debe dominar; pero es algo vacío y tiene que ser llenado mediante la referencia al impulso, y así surge una infinidad de posibilidades de actuación. Pero si la ciencia lo mantiene en su unidad, con tal principio formal y vacío no consigue nada.

El yo debe determinarse a sí mismo, según la idea de la autoactividad absoluta, para superar el mundo objetivo; debe tener causalidad sobre el yo objetivo, entra pues en relación con él; el impulso ético se convierte en un impulso mezclado[50] y por ello deviene algo diverso, en el mismo sentido que lo es el impulso objetivo, de lo cual resulta entonces una gran diversidad de deberes. Ésta puede reducirse mucho si uno se atiene, como Fichte, a la universalidad de los conceptos; pero entonces sólo se tienen de nuevo principios formales. La contraposición de los diversos deberes se presenta bajo el nombre de colisiones y conlleva una contradicción importante. Si los deberes deducidos son absolutos, entonces no pueden colisionar entre sí; pero colisionan necesariamente, puesto que son contrapuestos. A causa de su igual absolutez, la opción es posible y, a causa de su colisión, necesaria; no hay nada que decida, sino el libre arbitrio. Si no se diera el libre arbitrio, los deberes tendrían que situarse a distinto rango de absolutez; uno tendría que ser, como hemos de decir ahora, más absoluto que otro, lo cual contradice el concepto, pues todo deber es absoluto en cuanto deber. Sin embargo, como hay que actuar contando con esta colisión y, en consecuencia, abandonar la absolutez y preferir un deber a otro, todo depende ahora, para que de ello pueda seguirse una autodeterminación, de averiguar mediante una apreciación crítica la ventaja de un concepto de deber sobre otro y de elegir según la mejor intelección entre los deberes condicionados. Si debido al concepto supremo se excluyen de la autodeterminación de la libertad el libre arbitrio y lo contingente de las inclinaciones, la autodeterminación pasa desde ese momento a la contingencia de la intelección y, con ello, a la inconsciencia de aquello por lo que se decide una intelección contingente. Como se observa, si Kant en

su doctrina de las costumbres añade cuestiones casuísticas[51] para cada deber establecido como absoluto, y si no se quiere creer que él haya querido con ello propiamente burlarse de la absolutez del deber establecido, tiene que admitirse que más bien ha indicado la necesidad de una casuística para la doctrina de las costumbres y, por consiguiente, la necesidad de no confiarse a la intelección propia, la cual es algo completamente contingente. Es únicamente la contingencia lo que debe superarse en una doctrina de las costumbres; transformar la contingencia de las inclinaciones en la contingencia de la intelección no puede satisfacer al impulso ético, que aspira a la necesidad.

En tales sistemas de la Metafísica de las costumbres y del Derecho Natural, dada la polaridad fija, absoluta, de la libertad y la necesidad, no cabe pensar en una síntesis ni en un punto de indiferencia; la trascendentalidad llega a perderse completamente en el fenómeno y en su facultad, el entendimiento; la identidad absoluta no se encuentra ni se produce en ellos. La contraposición permanece absolutamente fija incluso con el disimulo del progreso indefinido; no puede resolverse verdaderamente ni para el individuo en el punto de indiferencia de la belleza del gusto y de la obra de arte, ni para la comunidad plena y viviente de los individuos en una solidaridad.

Ciertamente, cuando entre los deberes de los distintos estamentos pasa a tratar asimismo de los deberes del artista *estético*[52] como uno de los últimos apéndices de la moral, Fichte habla también del sentido estético como de un vínculo unificador entre entendimiento y corazón, y puesto que el artista no aplica sólo el entendimiento, como el erudito, ni sólo el corazón, como el educador del pueblo, sino que emplea toda el alma en la unificación de sus facultades, atribuye él al artista y a la formación estética una relación sumamente eficaz con el fomento del fin racional.

Aparte de que no se comprende cómo en la ciencia, que como este sistema de la doctrina de las costumbres se apoya sobre una oposición absoluta, puede hablarse de un vínculo unificador del entendimiento y el corazón, de la totalidad del alma —pues la determinación absoluta de la naturaleza según un concepto es la dominación absoluta del corazón por el entendimiento, condicionada por la unificación superada—, el lugar

totalmente subalterno en el cual se presenta la formación estética indica ya cuán poco se cuenta en general con ella para la consumación del sistema. El arte se reducirá hasta tener una relación sumamente eficaz con el fomento del fin racional en tanto que prepara el terreno a la moralidad, de manera que, cuando la moralidad entra en juego, encuentra ya hecha la mitad del trabajo, concretamente la liberación de los vínculos de la sensibilidad.

Hay que hacer notar cómo Fichte se expresa exquisitamente sobre la belleza, pero inconsecuentemente con respecto a su sistema, cómo por ello no obtiene absolutamente ninguna aplicación al mismo y cómo lleva a cabo inmediatamente una falsa aplicación a la representación de la ley moral.

El arte, se expresa Fichte, *convierte el punto de vista trascendental en el punto de vista vulgar, en tanto que en aquél el mundo está hecho y en éste el mundo está dado; en el punto de vista estético el mundo está dado tal como está hecho*[53]. Mediante la facultad estética se reconoce una verdadera unificación del producir de la inteligencia y de su producto que se le presenta a éste como dado —del yo, que se pone como limitado y a la vez como ponente de la limitatividad, o más bien se reconoce una unificación de la inteligencia y la naturaleza, teniendo incluso esta última, precisamente debido a esta unificación posible, el otro aspecto de ser producto de la inteligencia—. El reconocimiento de la unificación estética del producir y del producto es algo completamente distinto del poner del deber ser y del esfuerzo absolutos y del progreso indefinido, conceptos que tan pronto como se reconoce esta unificación suprema se revelan como antítesis o sólo como síntesis de esferas subalternas y necesitados por ello de una síntesis superior.

La perspectiva estética se describe más adelante de la manera siguiente: el mundo dado, la naturaleza, tiene dos aspectos, es producto de nuestra limitación y es producto de nuestro libre actuar ideal; cada figura en el espacio se ha de considerar como exteriorización de la plenitud y de la fuerza internas del cuerpo mismo que la posee. Quien sigue la primera perspectiva no ve sino formas torturadas, oprimidas, angustiadas; ve la fealdad. Quien sigue la segunda, ve la plenitud poderosa de la naturaleza, la vida y la expansión —ve la belleza—. El actuar de la inteligencia en el derecho natural había producido la naturaleza sólo como una materia

modificable; por consiguiente, no era un actuar libre e ideal, un actuar de la razón, sino del entendimiento. La perspectiva estética de la naturaleza se aplica ahora también a la ley moral, y sin duda la naturaleza no debería tener ante la ley moral la ventaja de la capacidad para una perspectiva bella. *La ley moral ordena absolutamente y oprime toda inclinación natural; quien la considera así, se comporta con ella como un esclavo. Pero la ley moral es con todo al mismo tiempo el yo mismo, brota de la interioridad de nuestro propio ser y, cuando la obedecemos, no obedecemos sino a nosotros mismos. Quien la considera así, la considera estéticamente*[54]. Que nosotros obedecemos a nosotros mismos significa que nuestra inclinación natural obedece a nuestra ley moral; pero en la intuición estética de la naturaleza en cuanto exteriorización de la plenitud y de la fuerza internas de los cuerpos no se produce semejante ser-separado del obedecer, tal como en la eticidad según este sistema vemos, en la obediencia a sí mismo, la inclinación natural como limitada por la razón colindante, vemos el impulso sometido al concepto. Esta perspectiva necesaria de esta eticidad, en lugar de ser una perspectiva estética, tiene que ser precisamente aquella que muestra las formas torturadas, angustiadas, oprimidas, la fealdad. Si la ley moral no exige sino la autonomía como un determinar según y por conceptos y si la naturaleza sólo puede alcanzar su derecho mediante una limitación de la libertad según el *concepto* de la libertad de muchos seres racionales, y si estas dos maneras oprimidas son las más altas por las cuales el hombre se constituye en cuanto hombre, entonces no puede haber lugar en la legalidad civil o en la moralidad ni para el sentido estético, que ha de ser tomado en su acepción más amplia, ni para la autoconfiguración completa de la totalidad en la unificación de la libertad y la necesidad, de la conciencia y de lo inconsciente. Y ello ni en la medida en que se exponga puramente en su gozo espontáneo y no limitado, ni en sus manifestaciones restringidas. Pues justamente en el sentido estético está todo determinar según conceptos tan superados que este ser intelectivo del dominar y del determinar es para él, cuando se le presenta, feo y odioso.

COMPARACIÓN DEL PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA DE SCHELLING Y DE FICHTE

Se ha mostrado como carácter fundamental del principio fichteano que el sujeto = objeto sale de esta identidad y ya no es capaz de restablecerse en ella, puesto que lo diferente fue traspuesto a la relación de causalidad. El principio de la identidad no deviene principio del sistema; tan pronto como el sistema comienza a construirse, se abandona la identidad. El sistema mismo es una multitud consecuente e intelectiva de finitudes, que la identidad originaria no puede aglutinar en el foco de la totalidad con vistas a una autointuición absoluta. El sujeto = objeto se convierte por ello en un sujeto-objeto subjetivo y no logra superar esta subjetividad y ponerse objetivamente.

El principio de la identidad es principio absoluto de *todo* el sistema de Schelling. Filosofía y sistema coinciden; la identidad no se pierde en las partes, ni menos aún en el resultado.

Para que la identidad absoluta sea el principio de todo un sistema, es necesario que el sujeto y el objeto sean puestos *ambos* como sujeto-objeto. La identidad se ha constituido, en el sistema de Fichte, tan sólo como sujeto-objeto subjetivo; éste necesita para completarse de un sujeto-objeto objetivo, de manera que lo absoluto se exponga en cada uno de ellos, se encuentre por completo sólo en ambos conjuntamente, como síntesis suprema en la aniquilación de ambos, en la medida en que son contrapuestos, como su punto de indiferencia, los contenga dentro de sí, los genere y se genere a sí mismo a partir de ambos.

Si la superación de la escisión se pone como tarea formal de la filosofía, la razón puede intentar la solución de esta tarea en el sentido de aniquilar uno de los opuestos y convertir al otro en algo infinito. Esto es lo que según el contenido ha ocurrido en el sistema de Fichte; de esta manera tan sólo la oposición permanece, pues lo que se pone como absoluto está condicionado por el otro y, desde el momento en que uno subsiste, el otro subsiste también. Para superar la escisión ambos opuestos, sujeto y objeto, tienen que ser superados; se superan como sujeto y objeto en tanto que están puestos como idénticos. En la identidad absoluta sujeto y objeto están mutuamente relacionados y, por ende, aniquilados; en esta medida, nada existe para la reflexión y para el saber. Hasta aquí llega el filosofar en general, el cual no puede llegar a constituir un sistema; se contenta con el aspecto negativo, que hunde todo lo finito en lo infinito. Pero bien podría desembocar en el saber, y es una contingencia subjetiva si la necesidad de un sistema está vinculada con esto o no. Pero si este aspecto negativo es el mismo principio, entonces no debe haber lugar para el saber, puesto que todo saber de un aspecto entra simultáneamente en la esfera de la finitud. A este intuir de la luz incolora se atiene la exaltación[55]; en ella hay una diversidad sólo por el hecho de que lucha contra lo diverso. A la exaltación le falta la conciencia sobre sí misma, sobre el hecho de que su contracción está condicionada por una expansión; es unilateral porque ella misma se aferra a un opuesto y hace de la identidad absoluta un opuesto. En la identidad absoluta sujeto y objeto están superados; pero puesto que están en la identidad absoluta subsisten a la vez y esta subsistencia suya es lo que hace posible un saber, pues en el saber la separación de ambos está puesta en parte. La actividad que separa es el reflexionar; ella suprime la identidad y lo absoluto, en cuanto que es considerada para sí, y cada conocimiento sería estrictamente un error, puesto que en él hay una separación. Este aspecto, bajo el cual el conocer es un separar y su producto algo finito, hace de todo saber algo limitado y, por consiguiente, una falsedad; pero, en la medida en que todo saber es al mismo tiempo una identidad, no hay error absoluto.

Tanto como se haga valer la identidad, ha de hacerse valer la separación. En la medida en que la identidad y la separación se oponen entre sí, son las

dos absolutas y, si la identidad debe mantenerse por la aniquilación de la escisión, los dos términos permanecen opuestos entre sí. La filosofía debe restituir su derecho a la separación en sujeto y objeto, pero en cuanto la pone de forma tan absoluta como la identidad opuesta a la separación sólo la ha puesto condicionadamente, lo mismo que tal identidad —condicionada por la aniquilación de los opuestos— sólo tiene un valor relativo. Pero lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; oponer y ser-uno están en él a la vez.

En tanto que separa, la filosofía no puede poner los términos separados sin ponerlos en lo absoluto, pues de otra forma son puros opuestos que no tienen otro carácter más que el de no ser el uno en la medida en que el otro es. Esta referencia a lo absoluto no es, a su vez, un superar de ambos, pues de ese modo no estarían separados; en cambio, deben permanecer como separados y no perder este carácter, en cuanto que están puestos en lo absoluto o lo absoluto está puesto en ellos. Y justamente ambos han de ser puestos en lo absoluto; ¿qué derecho adquiriría el uno por delante del otro? No sólo igual derecho, sino igual necesidad se encuentra en ambos; pues si sólo uno de ellos fuera referido a lo absoluto y el otro no, estarían puestos como esencialmente desiguales, sería imposible la unificación de ambos y, con ello, la tarea de la filosofía de superar la escisión. Fichte ha puesto sólo uno de los opuestos en lo absoluto, mejor dicho, lo ha puesto como lo absoluto. El derecho y la necesidad residen en la autoconciencia, ya que sólo ésta es un autoponerse, un sujeto = objeto, y esta autoconciencia no es referida en primer lugar a lo absoluto como algo superior, sino que es ella misma lo absoluto, la identidad absoluta. Su derecho superior a ser puesta como lo absoluto consiste precisamente en que ella se pone a sí misma y, por el contrario, esto no ocurre con el objeto, el cual está puesto únicamente por la conciencia. Pero que esta situación del objeto es sólo algo contingente se aclara por la contingencia del sujeto-objeto, en la medida en que está puesto como autoconciencia, pues este sujeto-objeto es él mismo algo condicionado. Su punto de vista no es, por tanto, el supremo; la razón está puesta bajo una forma limitada y sólo desde el punto de vista de esta forma limitada aparece el objeto como algo que no se determina a sí mismo, como algo absolutamente determinado. De ahí que ambos tengan que ser

puestos en lo absoluto o lo absoluto en ambas formas y al mismo tiempo subsistan como separados. Con ello, el sujeto es un sujeto-objeto subjetivo, y el objeto, un sujeto-objeto objetivo, y, como a partir de aquí cada uno de los opuestos es, en razón de la dualidad puesta, un opuesto a sí mismo y la partición va hasta lo infinito, cada parte del sujeto y cada parte del objeto están ellas mismas en lo absoluto, son una identidad del sujeto y del objeto; cada conocimiento es una verdad como cada grano de polvo es una organización.

Sólo en tanto que el objeto mismo es un sujeto-objeto, el yo = yo es lo absoluto. Así pues, sólo cuando lo objetivo es yo mismo, sujeto = objeto, yo = yo no se transforma en: el yo debe ser igual al yo.

En tanto que el sujeto así como el objeto son un sujeto-objeto, la oposición del sujeto y del objeto es una oposición real, ya que ambos están puestos en lo absoluto y tienen por ello realidad. La realidad de los opuestos y la oposición real se producen sólo mediante la identidad de ambos[56].

Si el objeto es un objeto absoluto, es algo meramente ideal e igualmente la oposición es una oposición meramente ideal. Por el hecho de que el objeto no es más que un objeto ideal y no está en lo absoluto, asimismo el sujeto deviene un sujeto meramente ideal y tales factores ideales son el yo como autoponerse y el no-yo como oponerse. No sirve de nada que el yo sea pura vida y agilidad, el hacer y el actuar mismo, lo más real y lo más inmediato, en la conciencia de cada uno; desde el momento en que se contrapone absolutamente al objeto no es nada real, sino sólo algo pensado, un puro producto de la reflexión, una simple forma del conocer. Y a partir de meros productos de la reflexión la identidad no se puede construir como totalidad; pues ellos surgen por abstracción de la identidad absoluta, la cual no puede comportarse inmediatamente respecto a ellos sino aniquilándolos, no construyéndolos. Tales productos de la reflexión son infinitud y finitud, indeterminidad y determinidad, etc. De lo infinito no hay paso alguno a lo finito, de lo indeterminado tampoco hay paso a lo determinado; el paso, en cuanto síntesis, deviene una antinomia, pero la reflexión, el separar absoluto, no puede hacer que tenga lugar una síntesis de lo finito y de lo infinito, de lo determinado y de lo indeterminado, y ella es la que aquí marca la ley. Tiene el derecho de no hacer valer sino una unidad formal,

porque se concedió y admitió la escisión en infinito y finito, que es su obra; pero la razón los sintetiza en la antinomia y con ello los aniquila. Si una oposición ideal es la obra de la reflexión, que hace abstracción por completo de la identidad absoluta, por el contrario, una oposición real es la obra de la razón, que pone los opuestos no simplemente bajo la forma del conocer, sino también bajo la forma del ser, la identidad y la no-identidad como idénticas. Y una tal oposición real únicamente es aquella en la cual sujeto y objeto son puestos ambos como sujeto-objeto, subsistiendo los dos en lo absoluto y lo absoluto en ellos; por consiguiente, subsistiendo en ambos la realidad. Por lo mismo, sólo en la oposición real el principio de identidad es un principio real. Si la oposición es ideal y absoluta, la identidad queda en un mero principio formal; está puesta sólo bajo una de las formas opuestas y no puede hacerse valer como sujeto-objeto. La filosofía cuyo principio es un principio formal deviene ella misma una filosofía formal, como Fichte efectivamente dice en alguna parte, que para la autoconciencia de Dios —una conciencia en la cual con el ser-puesto del yo todo estaría puesto— su sistema tendría sólo una exactitud formal. Si, por el contrario, la materia misma, el objeto, es un sujeto-objeto, puede desaparecer la separación de la forma y la materia, y el sistema, así como su principio, ya no es un sistema meramente formal, sino formal y material a la vez; todo está puesto por la razón absoluta. Sólo en la oposición real puede ponerse lo absoluto bajo la forma del sujeto y del objeto, por esencia el sujeto puede pasar al objeto, o el objeto al sujeto: el sujeto puede devenir objetivo para sí mismo, puesto que es originariamente objetivo o puesto que el objeto mismo es sujeto-objeto, o el objeto puede devenir subjetivo, puesto que originariamente no es sino sujeto-objeto. La verdadera identidad y, al mismo tiempo, la verdadera oposición de la que ambos son capaces consiste solamente en que ambos son un sujeto-objeto. Si ambos no son sujeto-objeto, la oposición es ideal y el principio de la identidad es formal. Con una identidad formal y una oposición ideal ninguna otra síntesis es posible salvo una síntesis incompleta; es decir, la identidad, en la medida en que sintetiza los opuestos, es ella misma sólo un *quantum*, y la diferencia es cualitativa a la manera de las categorías, en las cuales la primera, por ejemplo la realidad, no es puesta en la tercera más que de forma

cuantitativa, lo mismo que en la segunda. Pero, a la inversa, si la oposición es real la diferencia sólo es cuantitativa, el principio es ideal y real al mismo tiempo, es la única cualidad, y lo absoluto, que se reconstruye a partir de la diferencia cuantitativa, no es *quantum*, sino totalidad.

Para poner la verdadera identidad del sujeto y el objeto, ambos son puestos como sujeto-objeto, y a partir de ahora cada uno es capaz de ser objeto de una ciencia particular. Cada una de estas ciencias exige la abstracción del principio de la otra. En el sistema de la inteligencia los objetos no son nada en sí; la naturaleza sólo tiene subsistencia en la conciencia; se hace abstracción de que el objeto es una naturaleza y de que la inteligencia en cuanto conciencia está condicionada por ello. En el sistema de la naturaleza se olvida que la naturaleza es algo sabido; las determinaciones ideales que la naturaleza recibe en la ciencia son al mismo tiempo inmanentes en ella. Pero la abstracción recíproca no es una unilateralidad de las ciencias, ni una abstracción subjetiva del principio real de la otra, la cual se efectuaría con vistas al saber y desaparecería en un punto de vista superior; en cuanto que, considerados en sí mismos, los objetos de la conciencia, que en el idealismo no son nada más que productos de la conciencia, serían, sin embargo, algo absolutamente distinto y tendrían consistencia absoluta fuera del ser de la conciencia. Y en cambio la naturaleza, que en su respectiva ciencia es puesta como determinándose a sí misma e ideal en sí misma, considerada en sí no sería sino objeto, y toda la identidad que la razón conoce en ella sería sólo una forma que le presta el saber. No se hace abstracción del principio interno, sino sólo de la forma peculiar de la otra ciencia, con el fin de obtener cada una de un modo puro, es decir, de obtener la identidad interna de ambas, y la abstracción de las peculiaridades de la otra es una abstracción de la unilateralidad. Naturaleza y autoconciencia son *en sí* tal como ellas han sido puestas por la especulación en la ciencia respectiva de cada una. Por eso son así en sí mismas, como lo es la razón que las pone; y la razón las pone como sujeto-objeto, por tanto como lo absoluto, y el único en-sí es lo absoluto. Ella las pone como sujetoobjeto porque es ella misma la que se produce como naturaleza e inteligencia y se reconoce en ellas.

Por mor de la verdadera identidad en la que sujeto y objeto están puestos, en cuanto que ambos son sujeto-objeto, y dado que su oposición es, debido a esto, una oposición real y, en consecuencia, cada uno es capaz de pasar al otro, el distinto punto de vista de las dos ciencias no es contradictorio. Si sujeto y objeto fueran absolutamente contrapuestos, si sólo uno fuera el sujeto-objeto, entonces ambas ciencias no podrían subsistir una junto a la otra con igual dignidad; sólo uno de los dos puntos de vista sería el racional. Las dos ciencias son posibles exclusivamente por el hecho de que en ambas se construye una y la misma cosa bajo las formas necesarias de su existencia. Ambas ciencias parecen contradecirse, porque en cada una de ellas lo absoluto está puesto bajo una forma contrapuesta; sin embargo, su contradicción no se supera por el hecho de que sólo una de ellas se afirme como la única ciencia y desde su punto de vista se aniquile la otra. El punto de vista superior, que supera en verdad la unilateralidad de las dos ciencias, es aquel que reconoce en ellas el mismo absoluto. La ciencia del sujeto-objeto subjetivo se ha llamado hasta ahora filosofía trascendental; la del sujeto-objeto objetivo, filosofía de la naturaleza. En la medida en que se contraponen mutuamente, lo subjetivo es en aquélla lo primero, lo objetivo lo es en ésta. En ambas lo subjetivo y lo objetivo están puestos en la relación de sustancialidad. En la filosofía trascendental el sujeto en cuanto inteligencia es la sustancia absoluta y la naturaleza es un objeto, un accidente; en la filosofía de la naturaleza, la naturaleza es la sustancia absoluta y el sujeto, la inteligencia, sólo un accidente. Ahora bien, el punto de vista superior no es ni aquel en el cual se suprime una u otra ciencia y se afirma como absoluto o bien el sujeto o bien el objeto, ni tampoco aquel en el que ambas ciencias se confunden.

En cuanto a la confusión, lo perteneciente a la ciencia de la naturaleza, mezclado con el sistema de la inteligencia, da las hipótesis trascendentes, que pueden resultar fascinantes por una falsa apariencia de unificación entre la conciencia y lo inconsciente. Ellas se hacen pasar por naturales y ni siquiera sobrevuelan realmente por encima de lo palpable, como la teoría de las fibras de la conciencia. En cambio, lo inteligente como tal, mezclado en la doctrina de la naturaleza, da las explicaciones hiperfísicas, en particular teleológicas. Ambos malentendidos, producidos por la confusión, provienen

de la tendencia a explicar, en apoyo de lo cual la inteligencia y la naturaleza son puestas en la relación de causalidad, la una como fundamento, la otra como lo fundamentado, pero así sólo la oposición se fija como absoluta y con la apariencia de tal identidad formal, como es la identidad causal, se corta completamente el camino hacia la unificación absoluta.

El otro punto de vista, según el cual lo contradictorio de ambas ciencias debería ser superado, sería aquel que no deja que ninguna de las dos ciencias valga como una ciencia de lo absoluto. El dualismo puede muy bien seguir a la ciencia de la inteligencia y, sin embargo, hacer valer las cosas incluso como seres propios; en apoyo de esto puede tomar la ciencia de la naturaleza como un tal sistema del ser propio de las cosas —para este dualismo cada ciencia valdría tanto como ella quisiera, las dos tienen su lugar en paz una al lado de la otra—. Pero con ello se pasaría por alto la esencia de las dos ciencias, de ser ciencias de lo absoluto, pues lo absoluto no es algo yuxtapuesto.

O hay aún otro punto de vista, bajo el cual ni una ciencia ni la otra valdrían como ciencia de lo absoluto, es decir, aquel según el cual se superaría el principio de la una en cuanto puesto en lo absoluto o lo absoluto en cuanto puesto en la manifestación de este principio. El punto de vista más notorio a este respecto es el de lo que habitualmente se llama idealismo trascendental. Se ha afirmado que esta ciencia del sujeto-objeto subjetivo es una de las ciencias integrantes de la filosofía, pero también se ha afirmado que es la única. Se ha puesto de manifiesto la unilateralidad de esta ciencia cuando se afirma como la ciencia κατʹ ἐξοχήν, y se ha indicado la figura que la naturaleza tiene según ella. Aquí se ha de considerar aún la forma que reviste la ciencia de la naturaleza, cuando se construye a partir de este punto de vista.

Kant reconoce una naturaleza al poner el objeto como algo indeterminado (por el entendimiento) y expone la naturaleza como un sujeto-objeto al considerar el producto de la naturaleza como fin natural, adecuado a un fin sin concepto de fin, necesario sin mecanicismo, idénticamente concepto y ser. Pero, al mismo tiempo, esta visión de la naturaleza sólo debe valer teleológicamente, es decir, sólo como máxima de nuestro entendimiento humano limitado y de pensamiento discursivo, en

cuyos conceptos universales no están contenidos los fenómenos particulares de la naturaleza; con este modo de consideración *humana* nada debe enunciarse acerca de la realidad de la naturaleza. Este tipo de consideración permanece, por tanto, completamente subjetivo, y la naturaleza, algo puramente objetivo, meramente pensado. La síntesis de la naturaleza, a la vez determinada e indeterminada por el entendimiento, en un entendimiento sensible debe quedar ciertamente en una mera idea; *para nosotros, hombres*, debe ser por supuesto imposible que la explicación encuentre la finalidad por el camino del mecanicismo. Estas concepciones críticas, sumamente subordinadas e irracionales, aunque opongan decididamente entre ellas por igual una razón humana y una razón absoluta, se elevan con todo a la *idea* de un entendimiento sensible, es decir, de la razón; está claro que *en sí*, es decir, en la razón, no debe ser imposible que el mecanicismo y la finalidad de la naturaleza se den la mano. Pero Kant no ha hecho desaparecer la distinción entre algo *en sí posible* y *algo real*, ni ha elevado a la realidad la suprema idea necesaria de un entendimiento sensible, y por este motivo en su ciencia de la naturaleza para él, por una parte, es imposible la intelección de la posibilidad de las fuerzas fundamentales y, por otra parte, tal ciencia de la naturaleza para la cual la naturaleza es una materia, es decir, un opuesto absoluto, que no se determina a sí mismo, sólo puede construirse una mecánica. Con la pobreza de las fuerzas de atracción y de repulsión[57], tal ciencia de la naturaleza ha enriquecido ya demasiado a la materia, pues la fuerza es algo interno, que produce algo externo, es un ponerse a sí mismo, = yo, y tal cosa no puede, desde un punto de vista puramente idealista, convenir a la materia. Kant concibe la materia simplemente como lo objetivo, como lo contrapuesto al yo; aquellas fuerzas son para él no solamente superfluas, sino que o son puramente ideales y y entonces no son fuerzas, o son trascendentes. Para él no queda ninguna construcción dinámica, sino sólo una construcción matemática, de los fenómenos. La organización por las categorías de los fenómenos, que tienen que estar dados, bien puede proporcionar conceptos correctos de diverso género, pero no una necesidad para los fenómenos, y la cadena de la necesidad es lo formal del aspecto científico de la construcción. Los conceptos quedan como algo contingente para la naturaleza, así como la naturaleza algo

contingente para los conceptos. Por eso las síntesis rigurosamente construidas por categorías no hallarían necesariamente su justificación en la naturaleza misma. La naturaleza puede brindar sólo diversos juegos que podrían valer como esquemas contingentes para las leyes del entendimiento, ejemplos cuyo aspecto más peculiar y vivo desaparece, precisamente, en cuanto que las determinaciones de la reflexión son conocidas sólo en ellos. A la inversa, las categorías son sólo esquemas deficientes de la naturaleza.

Si la naturaleza sólo es materia y no sujeto-objeto, no queda ninguna posibilidad para una construcción científica de ella, para la cual tienen que ser uno lo cognoscente y lo conocido. Una razón que se ha convertido en reflexión por la oposición absoluta al objeto no puede expresar de la naturaleza, a priori por deducción, más que su carácter general de materia; éste continúa siendo fundamental, las diversas determinaciones ulteriores están puestas para y por la reflexión. Una deducción semejante tiene la apariencia de una aprioridad, por cuanto pone el producto de la reflexión, el concepto, como algo objetivo; como ella no pone nada más, permanece sin duda inmanente. Una tal deducción es en su esencia idéntica a aquella concepción que reconoce en la naturaleza sólo una finalidad extrínseca. La diferencia consiste solamente en que la primera parte más sistemáticamente de un punto determinado, por ejemplo del cuerpo del ser racional; en ambas la naturaleza es algo absolutamente determinado por el concepto, por algo que le es ajeno. La concepción teleológica, que reconoce a la naturaleza sólo determinada por fines extrínsecos, tiene bajo el aspecto de la completud una ventaja, puesto que admite la diversidad de la naturaleza, tal como está dada empíricamente. Por el contrario, la deducción de la naturaleza que parte de un punto determinado y ante la incompletud del mismo postula aún algo más —en ello consiste la deducción—, se contenta inmediatamente con lo postulado, lo cual debe cumplir inmediatamente tanto como el concepto lo exige. A ella no le interesa nada que un objeto real de la naturaleza pueda cumplir lo exigido, esto sólo puede encontrarlo por la experiencia; si el objeto inmediatamente postulado no se encuentra de modo suficiente en la naturaleza, se deduce otro, y así sucesivamente hasta que el objetivo se cumple por completo. El orden de estos objetos

deducidos depende de los objetivos determinados de los que se parte, y sólo en la medida en que tienen una relación con respecto a este fin guardan conexión entre ellos. Pero propiamente no son capaces de una conexión interna, pues, si el objeto que fue deducido inmediatamente se encuentra en la experiencia como insuficiente para el concepto que debe recibir un contenido, entonces por este único objeto, como es infinitamente determinable de un modo extrínseco, se despliega la dispersión al infinito, dispersión que acaso sólo se evitaría por el hecho de que la deducción curvara sus diversos puntos en un círculo, en cuyo centro interno, sin embargo, no es capaz de mantenerse porque desde el comienzo es exterior a él. Exterior es el objeto para el concepto, y el concepto para el objeto.

Ninguna de las dos ciencias puede constituirse, por tanto, como la única; ninguna puede suprimir a la otra. De esta manera, lo absoluto sería puesto sólo bajo *una* forma de su existencia y, por lo mismo que se pone bajo la forma de la existencia, tiene que ponerse en una dualidad de forma, pues manifestarse y escindirse son una misma cosa.

Debido a la identidad interna de las dos ciencias, ya que ambas exponen lo absoluto tal como éste se genera desde las potencias inferiores de *una* forma de la manifestación hasta la totalidad en esta forma, cada ciencia es, según su conexión y su jerarquía, igual a la otra. Una es justificación de la otra, tal como ha dicho un filósofo relativamente antiguo, aproximadamente en estos términos: el orden y conexión de las ideas (lo subjetivo) es el mismo que la conexión y el orden de las cosas[58] (lo objetivo). Todo es sólo en *una* totalidad: la totalidad objetiva y la totalidad subjetiva, el sistema de la naturaleza y el sistema de la inteligencia son uno y el mismo; a una determinidad subjetiva corresponde la misma determinidad objetiva.

Como ciencias, son totalidades objetivas y van de lo limitado a lo limitado. Pero cada limitado está él mismo en lo absoluto; es, por consiguiente, internamente algo ilimitado; pierde su limitación externa por cuanto está puesto en una conexión sistemática en la totalidad objetiva: en ésta tiene, incluso como limitado, verdad, y la determinación de su lugar es el saber que se tiene de él. A la expresión de Jacobi de que los sistemas son un no-saber organizado[59], sólo hay que añadir que el no-saber —el

conocer de sujetos singulares— por el hecho de organizarse deviene un saber.

Aparte de la igualdad externa, en la medida en que estas ciencias quedan aisladas, sus principios se interpenetran al mismo tiempo de forma necesariamente inmediata. Si el principio de la una es el sujeto-objeto subjetivo, si el otro es el sujeto-objeto objetivo, entonces sin duda en el sistema de la subjetividad está a la vez lo objetivo y en el sistema de la objetividad está a la vez lo subjetivo, la naturaleza es tanto una idealidad inmanente como la inteligencia es una realidad inmanente. Los dos polos del conocer y el ser están en cada una de ellas, ambas tienen pues igualmente en sí el punto de indiferencia; sólo que en un sistema el polo de lo ideal es predominante, en el otro lo es el polo de lo real. Aquél no llega en la naturaleza hasta el punto de la abstracción absoluta, la cual se pone en sí misma como punto frente a la expansión infinita, tal como lo ideal se construye en la razón; éste no llega en la inteligencia hasta el desarrollo de lo infinito, que en esta contracción se pone fuera de sí infinitamente, tal como lo real se construye en la materia.

Cada sistema es, a la vez, un sistema de la *libertad* y de la *necesidad*. Libertad y necesidad son factores ideales; por consiguiente, no están en oposición real; por ello, lo absoluto no puede ponerse como absoluto bajo ninguna de las dos formas y las ciencias de la filosofía no pueden ser, la una un sistema de la libertad, la otra un sistema de la necesidad. Una libertad así separada sería una libertad formal, lo mismo que una necesidad separada sería una necesidad formal. La libertad es el carácter de lo absoluto, cuando es puesto como algo interno que, en la medida en que se pone en una forma limitada, en puntos determinados de la totalidad objetiva, permanece lo que es, algo no limitado, cuando se considera, por tanto, en oposición con su ser, es decir, como algo interno, por consiguiente con la posibilidad de dejar este ser y de pasar a otra manifestación. La necesidad es el carácter de lo absoluto, en la medida en que se considera como algo externo, como una totalidad objetiva, por tanto, como algo extrapuesto, a cuyas partes, sin embargo, no les compete ser alguno fuera del todo de la objetividad. Puesto que la inteligencia así como la naturaleza tienen una oposición real por el hecho de estar puestas en lo absoluto, de cada una de ellas son propios los

factores ideales de la libertad y la necesidad. Pero la apariencia de la libertad, el arbitrio, es decir, una libertad en la cual se abstraería completamente de la necesidad o de la libertad como totalidad —lo cual sólo puede ocurrir en la medida en que la libertad ya está puesta en el seno de una esfera singular—, así como el azar, correspondiente al arbitrio con respecto a la necesidad, con el cual están puestas partes singulares, como si fueran tomadas para sí y no en la totalidad objetiva y sólo gracias a ella —arbitrio y azar, que sólo tienen lugar bajo puntos de vista subordinados, están eliminados del concepto de las ciencias de lo absoluto—. En cambio, la necesidad pertenece tanto a la inteligencia como a la naturaleza. En efecto, ya que la inteligencia está puesta en lo absoluto, recibe asimismo la forma del ser; tiene que escindirse y manifestarse, es una organización de conocer e intuir. Cada una de sus figuras está condicionada por la opuesta, y si la identidad abstracta de las figuras se aísla, en cuanto libertad, de las figuras mismas, entonces es sólo un polo ideal del punto de indiferencia de la inteligencia, el cual tiene una totalidad objetiva como el otro polo inmanente. La naturaleza, por el contrario, tiene libertad, pues no es un ser en reposo, sino a la vez un devenir, un ser que no se escinde y se sintetiza desde afuera, sino que se divide y se unifica en sí mismo y no se pone libremente en ninguna de sus figuras como algo meramente limitado, sino como el todo. Su desarrollo inconsciente es una reflexión de la fuerza viviente, que se escinde sin cesar, pero se pone a sí misma en cada figura limitada siendo idéntica y, en esta medida, ninguna figura de la naturaleza es limitada, sino libre.

Consiguientemente, si la ciencia de la naturaleza en general es la *parte teórica* de la filosofía, si la ciencia de la inteligencia es la *parte práctica*, cada una a su vez, tomada para sí, tiene al mismo tiempo una parte teórica y una parte práctica. Como en el sistema de la naturaleza la identidad no es en sí en la potencia de la luz, de la materia pesada, sino que en cuanto potencia es algo extraño que la escinde y la une a fin de darle cohesión y producir un sistema de la naturaleza inorgánica, así para la inteligencia, que se produce en intuiciones objetivas, la identidad no es algo presente en la potencia del ponerse a sí misma. La identidad no se conoce a sí misma en la intuición; ambas son un producir de la identidad que no reflexiona sobre su acción;

por tanto, son objeto de una parte teórica. Igualmente, por el contrario, lo mismo que en la voluntad la inteligencia se conoce a sí misma y se introduce a sí misma en cuanto tal en la objetividad, aniquilando sus intuiciones inconscientemente producidas, así la naturaleza deviene práctica en la naturaleza orgánica, en tanto que la luz entra en su producto y deviene algo interno. Si en la naturaleza inorgánica la luz pone desde fuera el punto de contracción en la cristalización como una idealidad extrínseca, en la naturaleza orgánica la luz se forma como algo interno con vistas a la contracción del cerebro, o ya en la planta como flor, en la cual el principio interno de luz se esparce en colores y en seguida se marchita en ellos; pero en la planta, y mucho más sólidamente en el animal, la luz se pone a la vez subjetiva y objetivamente debido a la polaridad de los sexos; el individuo se busca y se encuentra a sí mismo en otro. Más intensa en el interior permanece la luz en el animal, en el cual, en cuanto voz más o menos cambiante, pone su individualidad como algo subjetivo conociéndose y reconociéndose en comunicación universal. Al *reconstruir* desde dentro los momentos de la naturaleza inorgánica, la ciencia de la naturaleza expone la identidad, y en esta medida lleva consigo una parte práctica. El magnetismo reconstruido, práctico, es la superación de la fuerza de la gravedad que se expande hacia afuera en polos; es su recontracción en el punto de indiferencia del cerebro y su desplazamiento desde los dos polos hacia el interior como dos puntos de indiferencia, tal como los establece también la naturaleza en las órbitas elípticas de los planetas. La electricidad reconstruida desde dentro pone la diferencia sexual de los organismos, cada uno de los cuales produce por sí mismo la diferencia, y por mor de su deficiencia se pone a sí mismo idealmente, se encuentra objetivamente en otro y ha de darse la identidad mezclándose con él. La naturaleza, en cuanto que deviene práctica a través de un proceso químico, ha retrotraído hacia sí como algo interno al tercer término, mediador entre los dos términos diferentes, el cual en cuanto tono, en cuanto sonido interno que se produce a sí mismo —como el tercer cuerpo del proceso inorgánico es algo sin potencia y efímero—, destruye la sustancialidad absoluta de los seres diferentes y los lleva a la indiferencia del reconocimiento recíproco de sí,

posición ideal que, sin embargo, no se extingue, como la relación de sexos, en una identidad real.

Hasta aquí hemos contrapuesto, una a otra, ambas ciencias en su identidad interna; en una, lo absoluto es algo subjetivo bajo la forma del conocer; en la otra, es algo objetivo bajo la forma del ser. Ser y conocer devienen factores ideales o formas por cuanto se contraponen mutuamente; en las dos ciencias están ambos, pero en una el conocer es la materia y el ser es la forma, en la otra el ser es la materia, el conocer, la forma. Puesto que lo absoluto es el mismo en ambas y expresa las ciencias, no sólo las ciencias opuestas en cuanto formas, sino en cuanto que el sujeto-objeto se pone en ellas, las ciencias mismas no están en oposición ideal, sino real, y por esto han de ser consideradas en continuidad, como una sola ciencia coherente. En la medida en que están contrapuestas entre sí, están en verdad encerradas sobre sí mismas y constituyen totalidades, pero al mismo tiempo son sólo totalidades relativas y como tales pugnan por su punto de indiferencia; en cuanto identidad y en cuanto totalidad relativa, este punto se encuentra por todas partes en ellas mismas y, como totalidad absoluta, fuera de ellas. Pero en la medida en que ambas son ciencias de lo absoluto y su oposición es una oposición real, se mantienen unidas en esta oposición misma como polos de indiferencia; ellas mismas son las líneas que unen el polo con el centro. Ahora bien, este centro es él mismo un doble centro, una vez identidad, otra vez totalidad, y en esta medida ambas ciencias aparecen como el avance del desarrollo o de la autoconstrucción de la identidad en totalidad. El punto de indiferencia hacia el cual tienden las dos ciencias, en la medida en que, consideradas bajo el aspecto de sus factores ideales, están contrapuestas, es el todo representado como autoconstrucción de lo absoluto, lo último y lo supremo de los mismos. El intermediario, el punto del paso de la identidad que se construye a sí misma como naturaleza hacia su construcción como inteligencia, es el devenir interno de la luz de la naturaleza, como dice Schelling[60], el rayo de luz de lo ideal que irrumpe en lo real y su autoconstituirse como punto. Este punto, en cuanto razón y punto de inflexión de las dos ciencias, es la cúspide de la pirámide de la naturaleza, su producto último, al cual llega [la razón] completándose a sí misma; pero en cuanto punto tiene igualmente que expandirse en una

naturaleza. Si la ciencia se ha colocado en él como punto central y desde él se ha dividido en dos partes y ha asignado a un aspecto el producir inconsciente y al otro el producir consciente, entonces ella sabe a la vez que la inteligencia como factor real se lleva consigo, por otra parte, toda la autoconstrucción de la naturaleza y retiene dentro de sí todo lo que la precede o está a su lado, asimismo sabe que en la naturaleza como factor real es igualmente inmanente lo que en la ciencia se contrapone a la naturaleza. Y, consiguientemente, toda la idealidad de los factores y su forma unilateral está superada; éste es el único punto de vista superior bajo el cual ambas ciencias se pierden la una en la otra, en tanto que su separación no se reconoce más que como algo científico y la idealidad de los factores como algo puesto en apoyo del mismo. Esta concepción es de forma inmediata sólo negativa, sólo la superación de la separación de las dos ciencias y de las formas en las cuales se ha puesto lo absoluto, no una síntesis real, no el punto de indiferencia absoluto en el cual estas formas están aniquiladas, por cuanto ambas subsisten unificadas. La identidad originaria, que desplegó su contracción inconsciente —subjetivamente del sentimiento; objetivamente, de la materia— en la yuxtaposición y la sucesión incesantemente organizadas del espacio y el tiempo en totalidad objetiva, y que a esta expansión contrapuso en el punto que se conoce a sí mismo de la razón (subjetiva) la contracción que se constituye a sí misma mediante la aniquilación de esta expansión, la totalidad subjetiva, tiene que unificar ambas en la intuición de lo absoluto que deviene objetivo para sí mismo en una totalidad más completa: en la intuición de la eterna encarnación de Dios, de la generación del Verbo desde el comienzo.

A su vez, esta intuición de lo absoluto que se configura a sí mismo o que se encuentra objetivamente puede igualmente ser considerada en una polaridad, en cuanto que los factores de este equilibrio, de un lado la conciencia, del otro lo inconsciente, se pongan como preponderantes. Esta intuición se manifiesta en el *arte* más concentrada en un punto y reprimiendo la conciencia: ya sea en el arte propiamente dicho como obra, la cual por una parte es duradera en cuanto objetiva y, por otra parte, puede ser tomada por el entendimiento como una exterioridad muerta, como un producto del individuo, del genio, pero perteneciente a la humanidad; ya sea

en la *religión,* como un movimiento viviente, que en cuanto subjetivo y que llena sólo momentos puede ser puesto por el entendimiento como una mera interioridad, como el producto de una multitud, de una genialidad general, pero perteneciente también al individuo. En la *especulación*, esta intuición se manifiesta ante todo como conciencia y difundida en la conciencia, como un acto de la razón subjetiva, la cual supera la objetividad y lo inconsciente. Si al arte en su verdadero ámbito lo absoluto se manifiesta ante todo bajo la forma del ser absoluto, a la especulación se manifiesta ante todo como un ser que se genera a sí mismo en su intuición infinita. Pero, al concebir lo absoluto precisamente como devenir, la especulación pone a la vez la identidad del devenir y del ser, y lo que se manifiesta a ella como generándose a sí mismo se pone simultáneamente como el ser absoluto originario, que sólo puede devenir en cuanto que es. De esta manera, ella puede asumir la supremacía que en todo caso es algo extraesencial. Arte y especulación son ambos, en su esencia, el culto divino —ambos un intuir viviente de la vida absoluta y, por ende, un ser-uno con ella.

La especulación y su saber se encuentran, por tanto, en el punto de indiferencia, pero no en sí y para sí en el verdadero punto de indiferencia; que ella se encuentre en éste depende de que se conozca a sí misma sólo como *un* aspecto de este punto. La filosofía trascendental es *una* ciencia de lo absoluto, pues el sujeto es él mismo sujeto-objeto y en esta medida es razón; si en cuanto razón subjetiva se pone como lo absoluto, entonces es una razón pura, es decir, formal, cuyos productos, las ideas, están absolutamente contrapuestos a una sensibilidad o naturaleza y pueden servir solamente a los fenómenos como regla de una unidad ajena a ellos. Dado que lo absoluto está puesto bajo la forma de un sujeto, esta ciencia tiene un límite inmanente; ella se eleva a la ciencia de lo absoluto y al punto absoluto de indiferencia únicamente porque conoce sus límites y sabe superarse a sí misma con ellos de forma verdaderamente científica. Pues en otro tiempo se ha hablado mucho de lindes de la razón humana y también el idealismo trascendental reconoce límites incomprensibles de la autoconciencia, en los cuales estamos encerrados definitivamente pero, mientras que los límites pasan allí por lindes de la razón y aquí por incomprensibles, la ciencia conoce su incapacidad para superarse por sí

misma, esto es, no mediante un *salto mortale*, o para abstraer de nuevo de lo subjetivo, donde ella ha puesto la razón.

Dado que la filosofía trascendental pone su sujeto como un sujeto-objeto y con ello hay un aspecto del punto absoluto de indiferencia, la totalidad está sin duda en ella; la filosofía de la naturaleza en su conjunto cae ella misma, en tanto que saber, en el seno de su esfera. Y no se puede impedir a la ciencia del saber —la cual constituiría sólo una parte de la filosofía trascendental— ni tampoco a la lógica, tener la pretensión de la forma que ella da al saber y de la identidad que está en el saber, o más bien tener la pretensión de aislar la forma en cuanto conciencia y construir el fenómeno para sí. Pero esta identidad, aislada de todo lo diverso del saber en cuanto autoconciencia pura, se muestra como una identidad relativa, ya que en ninguna de sus formas sale de su ser-condicionado por una oposición.

El principio absoluto, el único fundamento real y punto de vista fijo de la filosofía es tanto en la filosofía de Fichte como en la de Schelling la intuición intelectual —expresado para la reflexión, la identidad del sujeto y el objeto—. En la ciencia, esta intuición deviene objeto de la reflexión, y por ello la reflexión filosófica es ella misma intuición trascendental, se constituye a sí misma en objeto y es una con él: por lo cual es especulación. En tal sentido la filosofía de Fichte es un auténtico producto de la especulación. La reflexión filosófica está condicionada, es decir, la intuición trascendental llega a la conciencia por la libre abstracción de toda la diversidad de la conciencia empírica y en esta medida es algo subjetivo. Si de este modo la reflexión filosófica se hace ella misma objeto, convierte algo condicionado en el principio de su filosofía; para captar puramente la intuición trascendental tiene que hacer abstracción incluso de este elemento subjetivo, para que ella no sea ante sí, en cuanto fundamento de la filosofía, ni subjetiva ni objetiva, ni autoconciencia contrapuesta a la materia, ni materia contrapuesta a la autoconciencia, sino identidad absoluta, ni subjetiva ni objetiva, intuición trascendental pura. En cuanto objeto de la reflexión, ella deviene sujeto y objeto; estos productos de la reflexión pura la reflexión filosófica los pone en su permanente oposición en lo absoluto. La oposición de la reflexión especulativa ya no es un objeto y un sujeto,

sino una intuición trascendental subjetiva y una intuición trascendental objetiva; aquélla, el yo, ésta, la naturaleza, ambas, manifestaciones supremas de la razón absoluta que se intuye a sí misma. Que estos dos opuestos, llámense ahora yo y naturaleza, autoconciencia pura y autoconciencia empírica, conocer y ser, autoponerse y oponer, finitud e infinitud, sean puestos a la vez en lo absoluto: en esta antinomia la reflexión común no ve otra cosa que la contradicción. Sólo la razón ve la verdad en esta contradicción absoluta, mediante la cual ambos términos están puestos y aniquilados, no siendo ni uno ni otro y siendo los dos a la vez.

[REINHOLD][61]

Queda aún algo por decir de *la concepción de Reinhold sobre las filosofías de Fichte y de Schelling*, por una parte, y de la suya propia, por otra.

En lo que respecta a *esta concepción*, en primer lugar Reinhold ha pasado por alto la diferencia entre ambos sistemas y, en segundo lugar, no los ha tomado por filosofías.

Reinhold no parece haber sospechado que desde hace mucho tiempo el público tiene ante sí una filosofía distinta del idealismo puro trascendental; sorprendentemente no percibe en la filosofía, tal como la ha elaborado Schelling, otra cosa que un principio de lo comprensible de la subjetividad, la yoidad. Reinhold puede decir en una *sola* construcción que Schelling ha descubierto que lo absoluto, en cuanto que no es mera subjetividad, no es ni puede ser otra cosa que la mera objetividad[62] o la mera naturaleza en cuanto tal, y que el *camino a recorrer* consiste en poner lo absoluto en la identidad absoluta de la inteligencia y la naturaleza; por consiguiente, Reinhold puede representar así de un solo trazo el principio de Schelling: *a)* lo absoluto, en la medida en que no es mera subjetividad, es mera objetividad, luego no es la identidad de ambas, y *b)* lo absoluto es la identidad de ambas. Inversamente, el principio de la identidad del sujeto y el objeto tenía que conducir a comprender que lo absoluto en cuanto identidad no es ni mera subjetividad ni mera objetividad; de ahí que Reinhold represente, con razón, la relación de las dos ciencias de manera que ambas no sean sino diferentes concepciones de una y la misma *cosa* —*cosa*, por cierto, no es palabra conveniente—, de la mismidad absoluta, de lo único. Y, justamente por esto, ni el principio de la una ni el principio de

la otra son mera subjetividad ni mera objetividad, ni menos aún aquello en lo cual ambas únicamente se compenetran, la pura yoidad, la cual es devorada, como la naturaleza, por el punto absoluto de indiferencia.

Opina Reinhold que quien está poseído por el amor y la fe en la verdad y no por el sistema se convencerá fácilmente de que el defecto de la solución descrita consiste en el modo y manera de comprender el problema —pero no es tan fácil encontrar aclaración sobre en qué consiste el defecto de las descripciones de Reinhold acerca de lo que, según Schelling, es la filosofía y cómo fue posible este modo y manera de entender la filosofía.

No sirve de nada remitirse a la *Introducción del idealismo trascendental*[63], en la cual se establece la relación de éste con el todo de la filosofía y el concepto de este todo de la filosofía, pues en sus apreciaciones sobre el idealismo el propio Reinhold se limita a esta *Introducción* y ve en ella lo contrario de lo que contiene. Tampoco se podrá llamar la atención sobre algunos pasajes de la misma, donde se formula con toda precisión el verdadero punto de vista, ya que en su primera apreciación de este mismo sistema Reinhold cita los pasajes más precisos: los que contienen que lo subjetivo es lo *primero* sólo *en una* ciencia fundamental y necesaria de la filosofía, en el idealismo trascendental, y no, como en Reinhold, donde la cosa se coloca inmediatamente al revés: que sea lo primero de toda filosofía no ya sólo el principio del idealismo trascendental, en cuanto algo puramente subjetivo, sino en cuanto *sujeto-objeto* subjetivo.

Para aquellos que son capaces de captar a partir de formulaciones determinadas no lo contrario de ellas, quizá no sea superfluo, además de la Introducción al *Sistema del idealismo trascendental* e indudablemente de los recientes artículos de la *Zeitschrift für speculative Physik*, llamar la atención ya sobre el número 2 del primer volumen de la misma, donde Schelling se expresa así: *La filosofía de la naturaleza es una explicación fisicalista del idealismo; la naturaleza ha puesto ya remotamente las bases para la altura que alcanza en la razón. El filósofo pasa por alto esto sólo porque desde el primer acto capta su objeto ya en la suprema potencia —en cuanto yo, en cuanto conciencia— y sólo el físico descubre este espejismo. El idealista tiene derecho cuando convierte a la razón en el creador espontáneo de todo; tiene la intención propia de la naturaleza considerada*

en el hombre tomado para sí, precisamente porque es la intención de la naturaleza, este mismo idealismo deviene algo explicable, y con ello coincide la realidad teórica del idealismo. En cuanto los hombres aprendan a pensar de forma puramente teórica, SIMPLEMENTE OBJETIVA SIN LA MENOR INJERENCIA DE LO SUBJETIVO, *aprenderán a comprender esto.*

Cuando Reinhold pone el defecto principal de la filosofía precedente en que hasta ahora se ha representado al pensar bajo el carácter de una actividad meramente subjetiva y exige que se intente abstraer la subjetividad de la misma, entonces tal como se encuentra no sólo en el texto citado sino en el principio de todo el sistema de Schelling la abstracción de lo subjetivo de la intuición trascendental es el carácter formal y fundamental de esta filosofía; de ello se trató con más detalle en el primer número del volumen II de la *Zeitschrift für speculative Physik*, con ocasión de las *Objeciones* de Eschenmayer *contra la filosofía de la naturaleza, tomadas de los fundamentos del idealismo trascendental*, donde la totalidad es puesta sólo como una idea, como un pensamiento, es decir, como algo subjetivo**[64]**.

En cuanto a la *concepción de Reinhold* sobre el *aspecto común de ambos sistemas*, el de ser filosofías especulativas, estos sistemas aparecen al punto de vista particular de Reinhold necesariamente como peculiaridades y, por tanto, no como filosofías. Si, según Reinhold, el asunto más esencial, el tema y principio de la filosofía, consiste en fundamentar la realidad del conocimiento mediante el análisis, esto es, mediante la separación, entonces la especulación, cuya tarea suprema es la de superar la separación en la identidad del sujeto y el objeto, no tiene en absoluto ningún significado y el aspecto más esencial de un sistema filosófico, el de ser especulación, no puede, consiguientemente, entrar en consideración; no queda nada más que una visión particular y un extravío más o menos grave del espíritu. Así, por ejemplo, incluso el materialismo le aparece a Reinhold sólo bajo el aspecto de un extravío del espíritu, que no es nativo de Alemania, y no reconoce en él nada de la necesidad auténticamente filosófica de superar la escisión bajo la forma de espíritu y materia. Si la localidad occidental de la formación, de la cual procede este sistema, lo mantiene alejado de un país, la cuestión es si este alejamiento no

resulta de una unilateralidad opuesta de la formación. Y aunque su valor científico fuere exiguo, no hay que ignorar al mismo tiempo que, por ejemplo, en el *Système de la Nature*[65] se expresa un espíritu apartado de su tiempo y que se reproduce en la ciencia. Tampoco hay que ignorar cómo la grima sobre el engaño general de su tiempo, sobre el inmenso desorden de la naturaleza, sobre la infinita mentira que se llamaba verdad y derecho, cómo esta grima que lo penetra todo conserva todavía suficiente fuerza para construirse lo absoluto escapado de la manifestación de la vida como verdad, con una necesidad auténticamente filosófica y con una verdadera especulación. Y ello en una ciencia cuya forma se manifiesta según el principio local de lo objetivo, mientras que, por el contrario, la formación alemana anida frecuentemente y sin especulación en la forma de lo subjetivo —incluyendo el amor y la fe—. Como el aspecto analítico, dado que se apoya en la oposición absoluta, tiene que hacer caso omiso en una filosofía precisamente de su aspecto filosófico que tiende a la unificación absoluta, resulta sumamente extraño para quien se sitúa en aquel punto de vista que Schelling, como dice Reinhold, haya introducido en la filosofía la unión de lo finito y lo infinito —como si filosofar fuera otra cosa que poner lo finito en lo infinito—; con otras palabras, le resulta de lo más extraño que el filosofar deba ser introducido en la filosofía.

Asimismo, en los sistemas de Fichte y Schelling, Reinhold no sólo pasa por alto en general el aspecto especulativo, filosófico, sino que tiene por un descubrimiento y por una revelación importantes el que —según él— los principios de esta filosofía se transformen en lo más particularizado, y lo más universal, la identidad del sujeto y el objeto, en lo más particular, es decir, en la individualidad propia e individual de los señores Fichte y Schelling[66]. Si Reinhold cae así de la montaña de su principio limitado y de su punto de vista peculiar al abismo de la visión limitada de estos sistemas, esto es algo comprensible y necesario. Pero el cambio es contingente y odioso cuando Reinhold, apresuradamente en el *Deutsch Mercur* y más ampliamente en el cuaderno siguiente de las *Beyträge*[67], explica la particularidad de este sistema a partir de la inmoralidad, y precisamente de manera que la inmoralidad hubiera tenido en estos sistemas la forma de un principio y de la filosofía. Puede llamarse a tal cambio una

infamia, un expediente de la amargura, etc., e injuriarlo como se quiera, pues algo así está fuera de la ley. Por lo demás, una filosofía deriva de su época y, si se quiere concebir el desgarramiento de ésta como una inmoralidad, esta filosofía surge de la inmoralidad, pero a fin de restablecer desde sí misma al hombre frente al marasmo de la época y de restaurar la totalidad que el tiempo ha desgarrado.

Por lo que respecta a *su propia filosofía*, Reinhold da una versión oficial de cómo en el curso de su metempsicosis filosófica ha peregrinado primero a la filosofía kantiana, ha pasado, tras abandonar ésta, a la de Fichte, de ésta a la de Jacobi y, después de haberla dejado, se ha recluido en la lógica de Bardili. Después de (pág. 163, *Beyträge*) haber «limitado su ocupación con esta lógica a aprender de un modo puro a recibirla más intensamente y a *re*pensar en lo más íntimo del entendimiento, con objeto de domeñar la imaginación pervertida y eliminar por fin los viejos tipos trascendentales por medio de los nuevos tipos racionalistas», comienza a partir de ahí a elaborarla en las *Contribuciones a una visión conjunta más fácil de la situación de la filosofía a comienzos del siglo* XIX. Estas *Contribuciones* echan mano de una época tan importante para el progreso de la formación del espíritu humano como representa el amanecer de un nuevo siglo, «para felicitarse de que en el penúltimo año del siglo XVIII, ni más pronto ni más tarde, se haya descubierto y por este hecho se haya suprimido el motivo de todas las revoluciones filosóficas[68]». Así como en Francia se ha decretado con demasiada frecuencia *la révolution est finie*, también Reinhold ha anunciado ya muchas veces el fin de la revolución filosófica. Ahora reconoce el último fin de los fines, aunque las funestas consecuencias de la «revolución trascendental durarán aún mucho tiempo» y se plantea incluso la pregunta de «si él se vuelve a hacer ilusiones; si, con todo, este fin verdadero y propiamente dicho no habría de ser también el comienzo de un nuevo cambio». Más bien la pregunta tendría que ser si este fin, tan poco capaz de ser un fin, será capaz de ser el comienzo de alguna cosa.

La tendencia a la fundamentación y a la profundización, el filosofar previo a la filosofía, ha podido, en efecto, expresarse por fin completamente. Ha encontrado justamente lo que se trataba de hacer; es la transformación de la filosofía en lo formal del saber, en la lógica.

Si la filosofía como un todo se fundamenta en sí misma y fundamenta también en sí misma la realidad de los conocimientos según su forma y según su contenido, por el contrario el fundamentar y el profundizar, en su empeño por confirmar y analizar y encontrar el porqué, el en tanto que, el entonces y en la medida que, ni salen de sí mismos ni entran tampoco en la filosofía. Para la ansiedad inconsistente que no hace sino multiplicarse en su agitación, todas las investigaciones llegan demasiado pronto y todo comienzo es una anticipación, así como toda filosofía es sólo un ejercicio previo. La ciencia afirma fundamentarse en sí misma por el hecho de que pone absolutamente cada una de sus partes y por ello constituye en el comienzo y en cada uno de sus puntos individuales una identidad y un saber. En cuanto totalidad objetiva, el saber se fundamenta igualmente a medida que se forma y sus partes se fundamentan simultáneamente con este todo de conocimientos. Centro y círculo se relacionan entre sí, de tal manera que el primer comienzo del círculo es ya una relación al centro y éste no es un centro completo si todas sus relaciones, el círculo entero, no están completas; es un todo, que precisa tan poco de un motivo especial de fundamentación como lo tiene la Tierra de ser cogida por la fuerza que la conduce en torno al Sol y a la vez la sostiene en toda la diversidad viviente de sus figuras.

Pero con ello el fundamentar se ocupa de buscar siempre el motivo y de tomar impulso hacia la filosofía viviente, convierte a este impulso en la verdadera obra y por su principio se imposibilita para alcanzar el saber y la filosofía. Si el conocimiento lógico progresa efectivamente hasta la razón, ha de ser conducido hasta un resultado tal que se aniquila en la razón; tiene que conocer la antinomia como su ley suprema. En el tema reinholdiano de la aplicación del pensar, sin duda el pensar en cuanto repetibilidad infinita del *A* como *A* en *A* y por *A* deviene también antinómico, en tanto que *A* es puesto efectivamente como *B* en la aplicación. Sin embargo, esta antinomia está presente de modo totalmente inconsciente y sin ser reconocida; pues el pensar, su aplicación y su materia están en pacífica yuxtaposición. De aquí que el pensar en cuanto facultad de la unidad abstracta así como el conocimiento sean meramente formales y toda la fundamentación deba ser sólo problemática e hipotética, hasta que con el tiempo, en el progreso de lo

problemático e hipotético uno se topa con lo originariamente verdadero en lo verdadero y con lo verdadero a través de lo originariamente verdadero. Pero, por una parte, esto es imposible, ya que a partir de una formalidad absoluta no se llegará a ninguna materialidad, ambas son absolutamente contrapuestas; menos aún a una síntesis absoluta, que ha de ser más que una mera adición; por otra parte, con lo hipotético y lo problemático no se fundamenta absolutamente nada. O bien el conocimiento es referido a lo absoluto, deviene una identidad del sujeto y del objeto, del pensar y de la materia; entonces ya no es formal, ha surgido un enojoso saber y no se ha acertado con el fundamentar previo al saber. A la angustia de precipitarse en el saber no le queda otra cosa sino enardecerse en su amor y en su fe y en su tendencia fija en un objetivo, a base de análisis, métodos y narraciones.

Si el impulso no conduce hasta el otro lado del foso, no se echa la culpa al carácter perenne de este impulso, sino a su método. Pero el verdadero método sería aquel mediante el cual el saber se traería a este lado del foso, al terreno del impulso mismo, y la filosofía se reduciría a la lógica.

No podemos pasar ahora mismo a la consideración de este método, por el cual la filosofía debe venir a parar al ámbito del impulso, sino que tenemos que hablar, en primer lugar, de aquellos *presupuestos* que Reinhold tiene por necesarios *para la filosofía*, por tanto del impulso hacia el impulso.

Como *condición previa* del filosofar, de la cual ha de partir el esfuerzo para profundizar en el conocimiento, menciona Reinhold el *amor a la verdad* y a la certeza[69], y, como esto se reconoce pronto y con bastante facilidad, Reinhold no se detiene más en ello. Y, de hecho, el objeto de la reflexión filosófica no puede ser otra cosa que lo verdadero y lo cierto. Así pues, si la conciencia se llena con este objeto, no hay lugar en ello para una reflexión sobre lo subjetivo, en la forma de un amor. Esta reflexión produce el amor tan sólo en tanto que fija lo subjetivo y, ciertamente, a un amor que tiene un objeto tan elevado como es la verdad, la reflexión —no menos que el individuo que, animado por tal amor, postula la verdad— lo convierte en algo sumamente elevado.

La segunda condición esencial del filosofar, la *fe en la verdad* en cuanto verdad, piensa Reinhold que no se reconoce tan fácilmente como el amor.

Fe hubiera expresado suficientemente bien lo que debe ser expresado; con respecto a la filosofía, pudiera hablarse tal vez de la fe en la razón como de la auténtica salud. El exceso de la expresión «fe en la verdad en cuanto verdad», en lugar de hacerla más edificante, introduce en ella algo erróneo. Lo principal es que Reinhold declara seriamente que *no se le debe preguntar qué es la fe en la verdad; quien no lo tenga en claro por sí mismo, no tiene ni conoce la necesidad* de encontrarla confirmada en el saber, el cual sólo puede derivarse de esta fe. No se comprende a sí mismo en esta pregunta, y Reinhold *no tiene nada más que decirle*[70].

Si Reinhold se cree autorizado a postular, el presupuesto de un objeto elevado por encima de toda demostración y el consiguiente derecho y la necesidad del postular se encuentran igualmente en el postulado de la intuición trascendental. Como el propio Reinhold dice, Fichte y Schelling han descrito muy bien la actividad específica de la razón pura, la intuición trascendental como un hacer que revierte en sí mismo[71]; pero Reinhold no tiene absolutamente nada que decir a quien fuere capaz de cuestionar una descripción de la fe reinholdiana. Sin embargo, hace más de lo que cree estar obligado a hacer; determina la fe, al menos por oposición al saber, como una verosimilitud no apoyada por ningún saber y la determinación de lo que es el saber así como también la esfera común del saber y del creer se justificarán en el curso de la fundamentación problemática e hipotética y, en consecuencia, la descripción se hará completa.

Si bien Reinhold se cree dispensado de toda declaración ulterior gracias a un postulado, en cambio le parece extraño el hecho de que los señores Fichte y Schelling aduzcan postulados; su postulado vale para él como una idiosincrasia de la conciencia de ciertos individuos extraordinarios, dotados además de un sentido particular, en cuyos escritos la razón pura misma ha divulgado su saber actuante y su actuar sapiente[72]. Reinhold cree también (pág. 143) haberse encontrado en este círculo mágico, haber salido de él y hallarse ahora en situación de revelar el misterio. Lo que parlotea al paso por la escuela es que lo más universal, la actividad de la razón, se transforma para él en lo más particular, en una idiosincrasia de los señores Fichte y Schelling. No menos debe verle en el círculo mágico aquel para quien el amor y la fe de Reinhold no son nada claros por sí mismos y a

quien Reinhold no tiene nada que decir, en el círculo mágico de un arcano cuyo poseedor, en cuanto representante del amor y de la fe, pretende estar dotado precisamente de un sentido especial, de un arcano que, una vez establecido y expuesto en la conciencia de este individuo extraordinario, habría querido divulgarse en el mundo sensible, etc., en los *Elementos de lógica* y en las *Contribuciones* que los desarrollan[73].

El postulado del amor y de la fe suena de una manera más agradable y más suave que la existencia tan sorprendente de una intuición trascendental; un público puede ser mejor edificado mediante un postulado amable, pero puede sentirse repelido por el severo postulado de la intuición trascendental —sólo que esto no afecta en nada al asunto principal.

Llegamos ahora al *presupuesto principal*, que afecta por fin de modo más inmediato al filosofar. Aquello que por de pronto hay que presuponer en filosofía, para que sea pensable incluso sólo como intento, Reinhold lo llama lo originariamente verdadero[74], lo verdadero y cierto por sí mismo, el fundamento explicativo de toda verdad concebible; pero aquello con lo cual comienza la filosofía ha de ser lo primero que se concibe como verdadero y, precisamente, lo verdadero que se concibe como primero, lo cual se admite por el momento en el filosofar en cuanto esfuerzo y sólo de un modo problemático e hipotético. Sin embargo, en el filosofar en cuanto saber lo originariamente verdadero se acredita ante todo como lo primero únicamente posible, hasta el punto y en la medida en que surgen con plena certeza el qué y el porqué del mismo en cuanto posible, así como la posibilidad y la realidad tanto de lo cognoscible como del conocimiento, a través de lo originariamente verdadero en cuanto fundamento originario de todo lo que se manifiesta en lo posible y en lo real, en lo cual asimismo surgen con plena certeza el cómo y el porqué de su verdad en virtud de lo originariamente verdadero, que fuera de su relación con lo posible y con lo real, donde se manifiesta, es de todo punto inconcebible, inexplicable e innombrable.

Se advierte que, a partir de esta forma de lo absoluto como algo originariamente verdadero, no se trata ya en filosofía de producir el saber y la verdad mediante la razón; se advierte que lo absoluto, en la forma de la verdad, no es una obra de la razón, sino que es *ya en sí y para sí* algo

verdadero y cierto, por consiguiente algo conocido y sabido. La razón no puede darse ninguna relación activa con él; por el contrario, toda actividad de la razón, toda forma que lo absoluto recibiera mediante ella, habría de ser considerada como una alteración del mismo, y una alteración de lo originariamente verdadero sería la producción del error. Filosofar quiere decir, pues, acoger en sí con receptividad totalmente pasiva lo sabido ya completamente constituido; y la comodidad de este procedimiento es innegable. Ocioso es recordar que fuera del conocimiento, ya sea éste un creer o un saber, verdad y certeza son un absurdo y que únicamente por la actividad espontánea de la razón lo absoluto deviene algo verdadero y cierto. Pero se comprende cuán extraño tiene que parecerle a esta comodidad, que ya presupone una verdad originaria dada, si se exige que el pensar se potencie por la actividad espontánea de la razón hasta el saber, que la naturaleza sea creada por la ciencia para la conciencia y que el sujeto-objeto no es nada, sino en tanto él se crea a sí mismo por su actividad espontánea. En virtud de ese cómodo procedimiento, la unificación de la reflexión y de lo absoluto en el saber se produce completamente según el ideal de una utopía filosófica, en el cual lo absoluto se adereza ya para sí mismo como algo verdadero y sabido y se ofrece por entero a la degustación de la pasividad del pensar, que sólo necesita abrir la boca. De esta utopía están desterradas las penosas creaciones y construcciones asertóricas y categóricas; con una sacudida problemática e hipotética caen del árbol del conocimiento, que se alza sobre la arena de la fundamentación, los frutos por sí mismos masticados y digeridos. Para todo el trabajo de la filosofía, que quiere quedar reducida a un ensayo y a una anticipación problemática e hipotética, lo absoluto tiene que ser puesto necesariamente como originariamente verdadero y sabido; si no, ¿cómo podrían producirse verdad y saber a partir de lo problemático e hipotético?

Así pues, desde que y en el sentido en que el presupuesto de la filosofía es lo inconcebible en sí y lo originariamente verdadero, por esto y en esta medida ello sólo debe poder manifestarse en algo verdadero y concebible y el filosofar no puede partir de algo originariamente verdadero inconcebible, sino de algo verdadero concebible. Esta consecuencia no sólo no está probada por nada, sino que más bien se ha de hacer el razonamiento

opuesto: si el presupuesto de la filosofía es lo originariamente verdadero y es algo inconcebible, entonces lo originariamente verdadero se manifestaría ante algo concebible mediante su opuesto; por tanto, se manifestaría falsamente. Más bien habría que decir que la filosofía ciertamente tiene que comenzar, progresar y terminar con conceptos, pero con conceptos inconcebibles, pues en la limitación de un concepto lo inconcebible, en lugar de ponerse de manifiesto, está superado; y la unificación de conceptos contrapuestos en la antinomia, la contradicción para la facultad de concebir, es la manifestación no sólo problemática e hipotética de lo inconcebible, sino que por la conexión inmediata con éste es su manifestación asertórica y categórica y la verdadera revelación, posible mediante la reflexión, de lo inconcebible en el concepto. Si, según Reinhold, lo absoluto sólo es algo inconcebible *fuera* de su relación con lo real y lo posible, en lo cual se revela, y por tanto se ha de conocer en lo posible y en lo real, éste sería sólo un conocimiento por el entendimiento, pero ningún conocimiento de lo absoluto. Pues la razón, que intuye la relación de lo real y lo posible con lo absoluto, precisamente supera con ello lo posible y lo real en cuanto posible y real; ante ella desaparecen estas determinidades, así como su oposición, y así conoce no la manifestación extrínseca en cuanto revelación, sino al ser que se manifiesta. Por el contrario, tiene que conocer un concepto tomado para sí como la unidad abstracta del pensar, conocerlo no como una manifestación del ser, sino como su desaparición de la conciencia; en sí, sin duda que no ha desaparecido, pero sí de una especulación de tal naturaleza.

Pasamos a la consideración de lo que es la *verdadera empresa de la filosofía reducida a lógica*; esto es, debe descubrir y establecer mediante el análisis de la aplicación del pensar en cuanto pensar lo originariamente verdadero con lo verdadero y lo verdadero a través de lo originariamente verdadero. Veamos los diversos absolutos que se requieren para esto[75]:

a. El *pensar* no se convierte en un pensar sólo en la aplicación y por la aplicación y en tanto que algo aplicado, sino que tiene que ser comprendido aquí su carácter *interno*, y éste es la infinita repetibilidad de uno y lo mismo, en uno y lo mismo y mediante uno y lo mismo: la identidad pura, la infinitud absoluta, que

excluye de sí toda extraposición, toda sucesión y toda yuxtaposición.

b. La *aplicación del pensar* es algo completamente otro que el pensar mismo; tan cierto como que el pensar mismo no es de ningún modo la aplicación del pensar, lo es que en la aplicación y por ella tiene que

c. añadirse aún al pensar un tercero = *C*, la *materia* de la aplicación del pensar; se postula esta materialidad en parte aniquilada en el pensar, en parte articulada con él, y la atribución y necesidad de admitir y presuponer la materia radica en que sería imposible poder aplicar el pensar si no hubiera una materia. Ahora bien, como la materia no puede ser lo que es el pensar —pues si fuera idéntica ya no sería distinta y no tendría lugar la aplicación, porque el carácter interno del pensar es la unidad—, del mismo modo el carácter interno de la materia es contrapuesto al del pensar, la diversidad. Lo que en otro tiempo se admitió sin más como empíricamente dado, se postula desde la época de Kant, y en tal sentido se dice que queda inmanente; sólo en lo subjetivo —lo objetivo tiene que ser postulado— se admiten todavía leyes empíricamente dadas, formas, o lo que se quiera entender bajo el nombre de hechos de conciencia.

Ante todo, en lo que respecta al pensar, como ya se recordó antes, Reinhold hace consistir el error de fondo de toda la filosofía moderna en el prejuicio fundamental y en el mal hábito de tomar el pensar por una actividad meramente subjetiva e intenta entre tanto, sólo a modo de ensayo, hacer abstracción de una vez de toda subjetividad y objetividad del pensar. Pero no es difícil advertir que, desde el momento en que el pensar es puesto en la unidad pura, es decir, en la unidad que abstrae la materialidad y, por tanto, es opuesta a ella, desde el momento en que tras esta abstracción se sigue, como es necesario, el postulado de una materia esencialmente diferente e independiente del pensar, aquel error de fondo y aquel prejuicio fundamental aparecen con toda su fuerza. El pensar es aquí, esencialmente, no la identidad del sujeto y el objeto por la cual se caracteriza como la

actividad de la razón y, por ende, resulta abstraído a la vez de toda subjetividad y objetividad, simplemente porque es una y otra a la vez, sino que el objeto es una materia postulada para el pensar, y así el pensar no es otra cosa que un pensar subjetivo. Si se quisiera además complacer a este intento haciendo abstracción de la subjetividad del pensar y poniéndolo a la vez como subjetivo y objetivo y al mismo tiempo sin ninguno de estos predicados, entonces esto no se admite, sino que se determina al pensar como algo subjetivo por oposición a algo objetivo y la contraposición absoluta de ambos se convierte en tema y en principio de la filosofía caída en este reduccionismo por la lógica.

Según este principio, tampoco entra en consideración la síntesis; en términos populares, la síntesis se expresa como una aplicación, e incluso bajo esta figura deficiente —que de dos elementos absolutamente contrapuestos a sintetizar no se puede sacar mucho partido— no concuerda con que el primer tema de la filosofía deba ser algo concebible. En efecto, hasta la insignificante síntesis de la aplicación contiene un paso de la unidad a lo diverso, una unificación del pensar y de la materia, consiguientemente encierra en sí algo llamado inconcebible. Para poder sintetizarlos, pensar y materia no tendrían que ser absolutamente contrapuestos, sino puestos originariamente como uno, y con ello estaríamos ante la malhadada identidad del sujeto y el objeto, ante la intuición trascendental, ante el pensar intelectual.

Con todo, en esta exposición preliminar e introductoria Reinhold no ha aplicado todo lo que puede sacarse de los *Elementos de lógica* para mitigar esta clase de dificultad que reside en la oposición absoluta. En efecto, aparte de la materia postulada y de la diversidad deducida de ella los *Elementos* postulan asimismo una capacidad y aptitud internas de la materia para ser pensada; junto a la materialidad que ha de ser destruida en el pensar, postula aún algo que no se deja destruir por el pensar, algo que ni siquiera le falta a las apercepciones de los caballos: una forma independiente del pensar, con la cual se *ha de articular* la forma del pensar, porque *según la ley de la naturaleza* la forma no se deja destruir por la forma —además de la materialidad impensable, de la cosa en sí, postula una materia absolutamente representable, que es independiente del sujeto del

representar, pero que se relaciona con la forma en la representación—. A esta puesta en relación de la forma con la materia la llama Reinhold siempre aplicación del pensar, y evita la expresión «representar» que Bardili utiliza al efecto. Se ha afirmado efectivamente que los *Elementos de lógica* no son otra cosa que la «*filosofía elemental*» *recalentada*[76]. No parece que se haya atribuido a Reinhold la intención de haber querido que la filosofía elemental, rechazada ya por el público filosófico, se hubiera reintroducido de algún modo en el mundo filosófico bajo esta forma apenas modificada; parece, en cambio, que el nítido asimilar y el puro aprender la lógica haya querido, en realidad sin saberlo, aprender de sí mismo. A esta apreciación del asunto opone Reinhold en las *Contribuciones* los siguientes argumentos:

- primero, que en lugar de buscar su filosofía elemental en los *Elementos de lógica, él* ha visto en ellos «parentesco» con el idealismo y, precisamente en razón de la amarga ironía con que Bardili menciona en cada ocasión la teoría reinholdiana, él había barruntado más bien cualquier otra filosofía antes que ésta;
- segundo, que las palabras «representación», «representado», «mera representación», etc., aparecen en los *Elementos* en un sentido completamente opuesto a aquel en que han sido empleados por el autor de la «filosofía elemental», lo cual *él* debe saber mejor que nadie;
- tercero, que con la pretensión de que estos *Elementos*, incluso en cualquier sentido en que se los interprete, son una adaptación de la «filosofía elemental» de Reinhold, quien esto sostenga prueba notoriamente que no ha entendido nada de lo que se enjuicia.

Sobre el primer argumento, la amarga ironía, no hay que seguir insistiendo. Las demás son afirmaciones cuya seriedad se desprende de una breve comparación de los momentos principales de la *Teoría* con los *Elementos*.

Según la *Teoría*[77], pertenecen al representar, en cuanto condición interna, en cuanto parte esencialmente integrante de la representación:

a) una materia de la representación, lo dado a la receptividad, cuya forma es la diversidad,

b) una forma de la representación, lo producido por la espontaneidad, cuya forma es la unidad.

En la *Lógica*[78]:

a) un pensar, una actividad, cuyo carácter es la unidad,

b) una materia[79] cuyo carácter es la diversidad,

c) la puesta en relación mutua de ambos se llama en la *Teoría* y en la *Lógica* «representar», sólo que Reinhold siempre dice aplicación del pensar; en las dos obras, forma y materia (*Stoff*), pensar y materia (*Materie*), son igualmente subsistentes por sí mismos. Por lo que se refiere aún a la materia (*Materie*),

  a) una de sus partes, en la *Teoría* y en la *Lógica*, la *cosa en sí*, es allí el objeto mismo, en la medida en que no es representable, pero que sólo puede ser negado tanto como los propios objetos representables; aquí es la materialidad, que ha de ser destruida en el pensar, lo impensable de la materia.

  b) La otra parte del objeto es, en la *Teoría*, la materia (*Stoff*) conocida de la representación; en la *Lógica*, la forma indestructible del objeto, independiente del pensar, con la que ha de *articularse* la forma del pensar, porque la forma no puede destruir la forma.

Y por encima de esta bipartición de los objetos —una vez en una materialidad absoluta para el pensar, con la cual el pensar no puede *articularse* y no sabe comenzar de otro modo que destruyéndola, es decir, haciendo abstracción de ella; otra vez en una característica que conviene al objeto, de nuevo independientemente de todo pensar, pero en una forma que le hace apto para ser pensado, a la cual el pensar tiene que unirse tan bien como le sea posible— por encima de esta bipartición el pensar debe precipitarse en la vida. En la filosofía, el pensar en su caída viene a dar con el cuello roto en una tal dualidad absoluta; dualidad que puede cambiar infinitamente sus formas, pero que genera siempre precisamente una y la misma no-filosofía. En esta *Teoría* recientemente editada de su propia

doctrina, Reinhold, de forma parecida a aquel hombre que para su mayor satisfacción fue obsequiado sin saberlo de su propia bodega, encuentra que todas sus esperanzas y deseos se han cumplido, que en el nuevo siglo todas las revoluciones filosóficas han terminado, de modo que en adelante la paz perpetua filosófica puede entrar inmediatamente en la reducción universalmente válida de la filosofía mediante la lógica.

El nuevo trabajo en esta viña filosófica lo comienza Reinhold —como en otro tiempo la *Revista política* en cada uno de sus números— con el relato de que una y otra vez las cosas han salido de modo distinto a como él había anticipado: «de otro modo a como él lo anunció al comienzo de la revolución, de otro modo a como él trató de favorecer su progreso en el medio de la misma; de otro modo a como él creyó haber alcanzado su objetivo hacia el final de la misma; se pregunta si no se equivoca por cuarta vez».

Además, si la multitud de ilusiones puede facilitar el cálculo de la verosimilitud y entrar en consideración con respecto a eso que se llama una autoridad, a tenor de las *Contribuciones* ante esta autoridad, que no debe ser real, se pueden añadir a aquellas tres conocidas, otras:

- así, según pág. 126, Reinhold ha tenido que abandonar para siempre el punto de vista intermedio entre la filosofía de Fichte y de Jacobi, que él creía haber encontrado,
- creía, deseaba, etc. (pág. 129), que lo esencial de la filosofía de Bardili se deja retrotraer a lo esencial de la filosofía de Fichte, y viceversa, y todo su rigor sobre Bardili apuntaba a convencerle de que es un idealista; pero no sólo no habría de convencer a Bardili, sino que, por el contrario, Reinhold se vería constreñido a renunciar al idealismo en general por las *Cartas*[80] de Bardili (pág. 130),
- ya que el intento con Bardili había fracasado, remitió a Fichte los *Elementos* con un encarecido ruego (pág. 163), a cuyo efecto exclamó: «¡Qué triunfo para la buena causa, si Fichte franqueara el baluarte de su erudición y de la vuestra (la de Bardili) para llegar a coincidir con vos!».

Finalmente, con respecto a las concepciones históricas no se debe olvidar que se trata de algo distinto de como pensaba Reinhold, cuando creía ver en una parte todo el sistema de Schelling y tenía a esta filosofía por lo que comúnmente se llama idealismo.

Sobre cómo terminarán las cosas con la reducción lógica de la filosofía, no es fácil hacer predicciones; el descubrimiento para mantenerse al margen de la filosofía y sin embargo filosofar es demasiado útil para que no sea deseable. Sólo que él lleva consigo su propio castigo. Efectivamente, como entre muchas formas posibles del punto de vista de la reflexión tiene que elegir una cualquiera, queda al antojo de cada uno forjarse una distinta. Tal cosa se llama entonces suplantar un antiguo sistema por uno nuevo y así tiene que llamarse, porque la forma de la reflexión tiene que tomarse por la esencia del sistema; así hasta el propio Reinhold ha podido ver en la *Lógica* de Bardili un sistema distinto del de su propia *Teoría*.

La *tendencia a la fundamentación* que persigue reducir la filosofía a lógica, en cuanto *manifestación* que se establece fijamente *de un aspecto de la necesidad universal de la filosofía*, tiene que ocupar su lugar objetivo, necesario y determinado, en la diversidad de aquellos esfuerzos de la formación que se refieren a la filosofía, pero tiene que darse una figura definitiva antes de que consiga llegar a la filosofía misma. En la línea de su desarrollo, en el cual se produce hasta su propia consumación, lo absoluto al mismo tiempo tiene que detenerse en cada punto y organizarse bajo una figura, y en esta diversidad se manifiesta en cuanto configurándose.

Si la necesidad de la filosofía no llega a su punto central, muestra como separados los dos aspectos de lo absoluto que es a la vez interioridad y exterioridad, esencia y manifestación, en particular la esencia interna y la manifestación externa. La manifestación externa tomada para sí deviene totalidad objetiva absoluta, diversidad dispersada hasta lo infinito, que en su esfuerzo hacia la dispersión infinita pone de manifiesto su conexión inconsciente con lo absoluto, y es preciso hacer al esfuerzo acientífico la justicia de experimentar la necesidad de una totalidad, en la medida en que tiende a propagar lo empírico hasta lo infinito, si bien precisamente por esto la materia necesariamente resulta al final muy sutil. Este trabajo con el

elemento objetivo infinito constituye el polo opuesto al polo de la densidad, la cual se esfuerza por quedar en la esencia interna y no puede, a partir de la contracción de su materia compacta, exteriorizarse hasta la expansión científica. Por su agitación infinita, este polo no aporta ciertamente una vida a la muerte de la esencia que maneja, sino un trajín, y si las Danaides jamás consiguieron llenar su tonel a causa del eterno vaciarse del agua, tampoco estos esfuerzos lo logran, por cuanto en este continuo añadir agua dan a su mar una extensión infinita. Si no alcanzan la satisfacción de no encontrar nada que no esté inundado, justamente de ello recibe la agitación eterno sustento en la superficie inconmensurable; aferrándose al lugar común de que en el interior de la naturaleza ningún espíritu creado penetra, renuncia a crear un espíritu y una interioridad y a vivificar lo muerto hasta convertirlo en naturaleza. Por el contrario, la fuerza de gravedad interna del exaltado desdeña el agua, por cuyo acceso a la densidad pudiera cristalizarse en una figura; la presión efervescente que surge de la necesidad natural de producir una figura repele su posibilidad y disuelve la naturaleza en espíritus, moldeándola en figuras informes, o, si la reflexión predomina sobre la fantasía, de ello resulta un auténtico escepticismo.

Se forma entre ambos polos un punto central falso por efecto de una filosofía popular y de fórmulas, que no ha comprendido a ninguno de los dos y por ello cree poder contentarles de que el principio de cada uno permanezca en su esencia y que mediante una modificación ambos se plegaran uno al otro. Esta filosofía no capta los dos polos en sí mismos, sino que en una modificación superficial y en una unificación aproximada desaparece para ella la esencia de ambos y es tan ajena a los mismos como a la filosofía. Del polo de la dispersión tiene el principio de la oposición, pero los opuestos no deben ser meros fenómenos y conceptos hasta lo infinito, sino que uno de ellos debe ser también algo infinito e inconcebible; de este modo debería quedar satisfecha la necesidad que tiene el exaltado de algo suprasensible. Pero el principio de la dispersión desdeña lo suprasensible, lo mismo que el principio de la exaltación desdeña la oposición entre lo suprasensible y cualquier subsistencia junto al mismo de algo limitado. Por lo mismo, toda apariencia de un punto central que la filosofía popular dé a su principio de la no-identidad absoluta de algo finito

y algo infinito, resulta rechazada por la filosofía, la cual mediante la identidad absoluta eleva a la vida la muerte de los escindidos y mediante la razón, que entrelaza en sí ambos términos y los pone maternalmente como iguales, dirige sus esfuerzos hacia la conciencia de esta identidad de lo finito y lo infinito, es decir, hacia el saber y la verdad.

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Traducción y notas de

ANTONIO GÓMEZ RAMOS

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en la edición histórico-crítica de Bonsiepen y Heede, Hamburgo, Felix Meiner, 1980, vol. 9 de las *Gesammelte Werke*.

PRÓLOGO

Una explicación como las que es uso anteponer a un escrito en su prólogo —sobre los fines que el autor se propone, así como los motivos y la relación en que crea estar con otros tratados, anteriores o coetáneos, acerca del mismo tema— parece, en el caso de un escrito filosófico, no sólo superflua, sino, por la naturaleza del asunto, inapropiada y hasta contraproducente. Pues lo que fuera pertinente decir acerca de la filosofía en un prólogo, y el modo de decirlo —cosas tales como *indicaciones* eruditas acerca de la tendencia y de la posición propias, del contenido general y los resultados, o la conexión con otras afirmaciones y aseveraciones que, a favor o en contra, se hagan acerca de lo verdadero— no puede valer para la manera en que se haya de exponer la verdad filosófica.—Además, como el elemento de la filosofía es esencialmente la universalidad que encierra dentro de sí lo particular, tiene lugar en su caso, mucho más que en el de otras ciencias, la apariencia de que en la meta o en los últimos resultados quedara ya expresada la cosa misma, incluso en la perfección de su ser, frente a lo cual el proceso de ejecución sería, propiamente, lo inesencial. En cambio, en la representación general de lo que sea, verbigracia, la anatomía, en tanto que conocimientos de las partes del cuerpo consideradas en su existencia no viva, se está convencido de no poseer todavía la cosa misma, el contenido de esta ciencia, sino de tener que esforzarse aún por alcanzar lo particular. —Aún más, cuando se trata de semejante agregado de conocimientos, que no lleva legítimamente el nombre de ciencia, la conversación sobre el propósito y generalidades del estilo no es distinta[1] de la manera erudita y sin concepto en que[2] se habla del contenido mismo, de estos nervios, de

esos músculos, etc. En cambio, cuando se trata de filosofía, surgiría la desigualdad de que se haría uso de esa manera, de la cual ella misma haría patente que no es apta para captar la verdad.

Ocurre, además, que al determinar la relación que una obra filosófica cree guardar con otros afanes dirigidos al mismo objeto, se infiltra un interés ajeno y queda oscurecido aquello de que se trata en el conocimiento de la verdad. Cuanto más se afirma como opinión la oposición entre lo verdadero y lo falso, tanto más suele tal opinión tener la expectativa, bien del asentimiento, bien de la contradicción al sistema filosófico de que se trate, y ve lo uno o lo otro en cualquier declaración que se haga acerca del mismo. La diversidad de los sistemas filosóficos no la concibe tanto como el desarrollo progresivo de la verdad, cuanto que ve en ella sólo la contradicción. El capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquélla. Estas formas no sólo se diferencian entre sí, sino que, en tanto que incompatibles, se van desplazando unas a otras. A la vez, sin embargo, su naturaleza fluida hace de ellas momentos de una unidad orgánica, en la que no sólo no entran en disputa, sino que la una es tan necesaria como la otra, y únicamente esta misma necesidad es lo que llega a constituir la vida del todo. Pero, por una parte, la contradicción frente a un sistema filosófico no suele concebirse a sí misma de este modo; y por otra, la conciencia que capta no sabe, por lo común, liberar tal contradicción de su carácter unilateral, o mantenerla libre, reconociendo, en la figura de lo que parece estar en disputa y enfrentado, unos momentos mutuamente necesarios.

Acaso parezca[3] que la exigencia de explicaciones de este tipo, así como la satisfacción que se le dé a la misma, está afanándose por lo esencial. Lo interior de un escrito filosófico, ¿dónde iba a estar más enunciado que en los propósitos y resultados del mismo? ¿Y cómo se reconoce a éstos de modo más determinado, si no es por lo que tengan de diverso frente a otras producciones de la época en el mismo campo? Pero si hacer algo así ha de tenerse por algo más que empezar a conocer, si ha de tenerse por el conocimiento real y efectivo, tal actividad tiene que contarse, de hecho, entre los subterfugios para dar rodeos y sortear la Cosa misma,

aparentando el más serio esfuerzo por alcanzarla a la vez que se evita efectivamente tal esfuerzo.—Pues la cosa no se agota en sus *fines*, sino en el proceso de su *ejecución*, ni el *resultado* es el todo *efectivo*, sino que lo es conjuntamente con su devenir; la meta, tomada para sí, es lo universal sin vida, igual que la tendencia es el mero afán que todavía carece de su realidad efectiva, y el resultado desnudo es el cadáver que la tendencia deja tras de sí.—Asimismo, la *condición de ser diversa* es, más bien, el *límite* de la cosa; está allí donde la cosa termina, o bien, es lo que ésta no es. Por eso, tales esfuerzos con la meta o con los resultados, así como en dar con lo que haya de diverso en esto y aquello, enjuiciándolo, son trabajo más fácil de lo que quizá parezca. Pues, en lugar de ocuparse de la Cosa, este hacer está siempre más allá de ella; en lugar de demorarse en ella y dentro de ella olvidarse, este saber anda siempre detrás de otro, y más bien se queda en sí mismo que está en la cosa y se entrega a ella.—Ante lo que tiene enjundia y sólida consistencia, lo más fácil es emitir juicios; más difícil es captarlo, y lo más difícil es unir las dos cosas, producir su exposición.

La formación cultural, ese trabajo por arrancarse de la inmediatez de la vida sustancial, habrá de comenzarse siempre adquiriendo conocimientos acerca de principios y puntos de vista universales, para sólo entonces elevarse laboriosamente hasta el pensamiento de la Cosa como tal, además de sostenerla o refutarla con fundamentos, captar la plenitud rica y concreta por sus determinidades y saber proporcionar información apropiada y un juicio serio sobre ella. Pero este comienzo de la formación cultural dejará primero sitio a la seriedad de la vida plena, seriedad que introduce en la experiencia de la Cosa misma; y si, a más de esto, la seriedad del concepto cala la Cosa en su profundidad, semejante conocimiento y juicio mantendrán su lugar debido en la conversación.

La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor* al *saber* y sea *saber efectivamente real*—: eso es lo que yo me he propuesto. La necesidad interna de que el saber sea ciencia reside en la naturaleza de éste, y la única explicación satisfactoria a este respecto es la exposición de la filosofía misma. Pero la necesidad *externa*, en la medida en que,

independientemente de la contingencia de la persona y de las motivaciones individuales, sea captada de manera universal, es lo mismo que la *interna*, en la figura en que el tiempo representa sus momentos estando ahí. Por eso, mostrar que ha llegado el momento de que la filosofía se eleve hasta la ciencia sería la única justificación verdadera de los ensayos que tengan este propósito, porque esa justificación pondría de manifiesto la necesidad de ese propósito; más aún, porque, al mismo tiempo, lo llevaría a cabo.

Al poner la figura verdadera de la verdad en esa cientificidad —o, lo que es lo mismo, al afirmar la verdad de que sólo en el *concepto* tiene ella, la verdad, el elemento de su existencia—, ya sé que esto parece estar en contradicción con una representación, y con sus consecuencias, que tiene tantas ínfulas como difusión entre las convicciones de esta época. Por lo que no parecerán tampoco superfluas algunas explicaciones sobre esta contradicción; por más que no puedan ser aquí más que unas aseveraciones como aquella a la que se oponen. Pues que si lo verdadero sólo existe en aquello, o mejor, como aquello que ora se denomina intuición, ora saber inmediato de lo absoluto, religión, el ser —no en el *centrum* del amor divino, sino el ser mismo de ese centro—, con base en ello, a la vez, se exigirá para la exposición de la filosofía más bien lo contrario de la forma del concepto. Y lo absoluto, se dirá, no debe ser concebido, sino sentido e intuido, y no es el concepto, sino el sentimiento y la intuición lo que debe llevar la voz cantante y lo que debe enunciarse.

Si la aparición de semejante exigencia se la capta conforme a su contexto más general, si se la considera al nivel en el que el espíritu *consciente de sí* se halla actualmente[4], se verá que este espíritu ha ido más allá de la vida sustancial que él, por lo demás, llevaba en el elemento del pensamiento: más allá de esa inmediatez de su fe, más allá de la satisfacción y la seguridad de la certeza que la conciencia tenía de su reconciliación con la esencia y con la presencia universal, tanto interior como exterior, de ésta. No sólo ha ido más allá de todo esto, al otro extremo de la reflexión de sí, carente de sustancia, hacia dentro de sí mismo; sino que también ha ido más allá de esta reflexión. No sólo se le ha perdido su vida esencial, sino que, además, es consciente de esa pérdida y de la finitud que es su contenido. Alejándose de las algarrobas que comen los puercos,

confesando y maldiciendo que pasa necesidad, reclama ahora de la filosofía, no tanto el *saber* de lo que él *es* cuanto, por medio de ella, y sólo ahora, volver a producir aquella sustancialidad y consistencia maciza del ser. Para afrontar esta necesidad, se dice, entonces, no debe tanto hacer saltar el cierre sobre sí de la sustancia para elevarla hasta la autoconciencia, no debe tanto devolver la caótica conciencia de esa sustancia**[5]** al orden pensado y la simplicidad del concepto, cuanto, más bien, debe amalgamar las particularizaciones segregadas del pensamiento, reprimir el concepto que diferencia y establecer el *sentimiento* de la esencia; no debe, se dice, garantizar tanto la *intelección* cuanto la *edificación*. Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo requerido para despertar las ganas de picar; no es el concepto, sino el éxtasis, no es el frío progreso de la necesidad de la Cosa, sino el entusiasmo efervescente lo que, se dice, debe ser la actitud y la guía continua que difunde la riqueza de la sustancia.

A esta exigencia le corresponde ese esfuerzo denodado que, mostrándose al borde del encono y del arrebato, trata de arrancar a los hombres de su anegamiento en lo sensible, en lo común y singular, para dirigir su mirada hacia las estrellas: como si ellos, olvidando del todo lo divino, estuvieran en el punto de satisfacerse con polvo y con agua, cual gusanos. Antaño, adornaban un cielo con vastas riquezas de pensamientos e imágenes. El significado de todo lo que es residía en el hilo de luz por el que se hallaba atado a ese cielo; y en lugar de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba más allá de él subiendo por el hilo, hasta el ser divino, hasta una presencia, si así puede decirse, en el más allá. Hubo que forzar al ojo del espíritu a dirigirse hacia lo terrenal, y sujetarlo ahí; y ha hecho falta mucho tiempo para introducir trabajosamente aquella claridad, que sólo lo supraterrenal tenía, en el abotargamiento y la confusión donde residía el sentido de lo de más acá, y para hacer válida e interesante la atención a lo presente como tal, a lo que se denominó *experiencia*.—Ahora parece darse la necesidad de lo contrario; el sentido parece estar tan firmemente arraigado en lo terrenal que requiere de la misma violencia para levantarlo de ahí. El espíritu se muestra tan pobre que, como el caminante que en el desierto de arena anhela un simple sorbo de agua, él parece ya sólo anhelar, para refrescarse, el indigente sentimiento de lo divino como

tal. En esto con lo que el espíritu se contenta ha de medirse la magnitud de su pérdida.

Pero[6] este contentarse con poco recibir o esta parquedad en el dar no convienen a la ciencia. Quien sólo busque edificación, quien busque envolver entre nieblas la multiplicidad terrenal de su existencia y de su pensamiento, y reclame el indeterminado placer de esta indeterminada divinidad, puede ir mirando dónde lo encuentra; fácil le será encontrar por sí mismo los medios para alucinarse con alguna fantasmagoría y hacer alarde de ello. Pero la filosofía tiene que guardarse de querer ser edificante.

Este contentarse con poco, que renuncia a la ciencia, menos aún puede reivindicar que ese entusiasmo y esa obnubilación sean algo más elevado que la ciencia. Este discurso profético cree que él permanece justamente en el centro y en lo profundo, mira con desdén la determinidad (el *horos*) y se mantiene deliberadamente alejado del concepto y de la necesidad en tanto que son la reflexión, que sólo tiene su morada en la finitud. Pero, al igual que hay una amplitud vacía, también hay una profundidad vacía, como una extensión de la sustancia que se derrama en una multiplicidad finita sin una fuerza que la mantenga unida: es esto una intensidad sin enjundia, la cual, sosteniéndose como una pura y simple fuerza sin expansión, es lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es tan grande como su exteriorización, y no más, la profundidad del espíritu es tan profunda, y no más, como él se atreve a expandirse y a perderse en su despliegue.—A la vez, cuando este saber sustancial y sin concepto pretende haber hundido la cualidad propia del sí-mismo en la esencia y filosofar verdadera y santamente, se oculta a sí que, en lugar de estar entregado a Dios, antes bien, con su desdén por la medida y por la determinación, no hace otra cosa, más bien, que dar rienda suelta ya a la contingencia del contenido dentro de sí mismo, ya a su propia arbitrariedad dentro de aquél.—Al abandonarse a la efervescencia indómita de la sustancia, se creen que, nublando la autoconciencia y renunciando al entendimiento, Dios los cuenta entre los *Suyos*, a quienes insufla la sabiduría mientras duermen; y así es: lo que, de hecho, reciben y conceden mientras duermen son también sueños.

No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo. El espíritu ha roto con el

mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse. Cierto es que él nunca está en calma, sino que está prendido en un permanente movimiento hacia delante. Pero, igual que en el niño, después de una larga alimentación silenciosa, la primera respiración interrumpe —en un salto cualitativo— la parsimonia de aquel proceso que sólo consistía en crecer, y entonces nace el niño, así, el espíritu que se está formando madura lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, disuelve trozo a trozo la arquitectura de su *mundo* precedente, cuyo tambalearse viene indicado sólo por unos pocos síntomas sueltos; la frivolidad y el tedio que irrumpen en lo existente, el barrunto indeterminado de algo desconocido, son los emisarios de que algo otro está en marcha. Este paulatino desmoronarse que no cambiaba la fisionomía del todo se ve interrumpido por el amanecer, un rayo que planta de golpe la conformación del nuevo mundo.

Sólo que esto nuevo tiene tan poca realidad efectiva perfecta como, justamente, el niño recién nacido; y es esencial no dejar de atender a esto. La primera entrada en escena no es, por ahora, más que su inmediatez o su concepto. Igual que un edificio no está terminado cuando se han puesto sus cimientos, el concepto del todo al que se ha llegado tampoco es el todo mismo. Allí donde deseamos ver un roble en el vigor de su tronco y en la envergadura de sus ramas y en la masa de su follaje, no nos contentamos con que, en su lugar, nos enseñen una bellota. Y así, la ciencia, corona de un mundo del espíritu, no está culminada en su comienzo. El comienzo del nuevo espíritu es producto de un vuelco revolucionario[7] de largo alcance, con múltiples formas culturales, es el premio a un camino con múltiples revueltas y un esfuerzo y denuedo igualmente múltiples. Es el todo que retorna dentro sí desde la sucesión y desde su despliegue, el *concepto*, que ha llegado a ser *simple*, de ese todo. La realidad efectiva de este todo simple, empero, consiste en que aquellas configuraciones, convertidas en momentos, vuelven de nuevo a desarrollarse y darse una configuración, pero en su nuevo elemento, en el sentido devenido.

En tanto que, por un lado, la primera aparición del nuevo mundo no es, de primeras, más que el todo oculto y envuelto en su *simplicidad*, o el

fundamento general de ese todo, para la conciencia, en cambio, la riqueza de la existencia precedente está todavía presente en el recuerdo. En la figura que acaba de aparecer, la conciencia echa en falta la expansión y la particularización del contenido; pero más aún echa en falta una conformación elaborada de la forma por la que las diferencias estén determinadas de manera segura y ordenadas en sus relaciones firmes y estables. Sin esta conformación elaborada, la ciencia carece de *inteligibilidad* universal, y tiene la apariencia de ser la posesión esotérica de unos cuantos individuos: una posesión esotérica, pues sólo está disponible, por ahora, en su concepto o en su interior; y de unos pocos individuos, pues su aparición sin expansión deja su existencia en algo singular y aislado. Sólo lo que esté plenamente determinado, será, a la par, exotérico, comprensible conceptualmente, susceptible de ser aprendido y de ser propiedad de todos. La forma entendible[8] de la ciencia es el camino hacia ella ofrecido a todos y hecho igual para todos, y alcanzar el saber racional por medio del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que se suma a la ciencia; pues el entendimiento es el pensar, el yo puro sin más; y lo inteligible es lo ya conocido por la ciencia y por la conciencia no científica, lo común a ambas, por medio de lo cual ésta puede entrar inmediatamente en aquélla.

La ciencia, que, de primeras, sólo está comenzando, y que, por ello, no ha producido todavía la completud del detalle ni la perfección de la forma, está expuesta a que se la censure por ello. Pero si se considerase que tal censura le acierta en su esencia, ella sería igualmente injusta en tanto que es ilícito no querer reconocer la exigencia de esa conformación elaborada. Parece que esta oposición es el nudo principal en que el trabajo de la formación científica se consume hoy día y sobre el que aún no se entiende como debiera. Mientras un partido hace hincapié en la riqueza del material y en la inteligibilidad para el entendimiento, el otro las desdeña, cuando menos, y hace hincapié en la racionalidad inmediata y la divinidad. Si bien a aquel partido se le ha hecho callar, ya sea por la fuerza sola de la verdad, ya sea, también, por el ímpetu desenfrenado del otro, y si, en lo que respecta al fundamento de la Cosa, se ha sentido sobrepujado, no está por ello apaciguado en cuanto a aquellas exigencias, pues son justas, mas no

están cumplidas. Su silencio sólo a medias pertenece a la victoria, y a medias también, empero, al aburrimiento y la indiferencia que suelen seguir a la expectativa permanentemente despertada y al incumplimiento de las promesas.

En lo que respecta al contenido, los otros no tienen problemas en darse una gran extensión. Llevan a su terreno un montón de material, a saber, lo ya sabido y ordenado, y, al dedicarse sobre todo a cosas originales y curiosidades, parecen poseer tanto más de todo lo demás con lo que el saber ya había terminado a su manera; y a la vez, también, parecen dominar lo que todavía no está regulado, sometiéndolo así todo a la idea absoluta que, por ende, parece estar reconocida en todo y haber medrado hasta ser la ciencia plenamente expandida. Pero si se examina más de cerca esta expansión, se muestra que no es resultado de que una y la misma cosa se haya configurado a sí misma de maneras diversas, sino que es la repetición sin figura de una y la misma cosa, la cual tan sólo se aplica de modo externo al material diverso y adquiere una tediosa apariencia de diversidad. De hecho, si el desarrollo no consiste más que en una repetición semejante de la misma fórmula, la idea, que para sí es, desde luego, verdadera, no hace sino quedarse siempre estancada en su comienzo. La forma única e inmota, llevada por el sujeto que sabe de un lado a otro de lo dado, el material sumergido desde el exterior en este elemento quieto, todo eso, al igual que unas ocurrencias arbitrarias sobre el contenido, apenas cumpliría con lo que se exige, a saber, la riqueza que brota de sí y la diferencia de las figuras que se determina a sí misma. Se trata, más bien, de un monocromo formalismo que no llega a diferenciar más que la materia, y eso, porque ésta ya estaba preparada y era conocida.

Y encima, ese formalismo afirma que esta monotonía y la universalidad abstracta son lo absoluto; asegura que la insatisfacción con ella es incapacidad para adueñarse del punto de vista absoluto y afirmarse sobre él. Si, antes, la posibilidad vacía de representarse algo de otro modo era suficiente para refutar una representación, y la misma mera posibilidad, el pensamiento universal, tenía también todo el valor positivo del conocer realmente efectivo, ahora vemos, igualmente, cómo se le atribuye todo valor a la idea universal en esta forma de inefectividad, y que la disolución

de lo diferente y determinado, o mejor dicho, arrojar éstos a los abismos del vacío sin mayor desarrollo ni justificación en sí misma de esta acción, pasa por ser un modo de examen especulativo. Examinar una existencia cualquiera tal como es en lo *absoluto* no consiste aquí en otra cosa más que en que se diga al respecto que ahora, ciertamente, se está hablando de ella como de un algo, pero que en lo absoluto, en el A=A, no hay tal, sino que allí todo es Uno. Contraponer este saber único de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciador y lleno, o que busca y exige ser colmado —o bien, hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como se suele decir, todos los gatos son pardos— es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.—El formalismo, que la filosofía de tiempos recientes repudia y denuncia, y que se ha vuelto a engendrar en ella misma, no desaparecerá de la ciencia, por más que se conozca y se sienta su insuficiencia, hasta que el conocer de la absoluta realidad efectiva tenga perfectamente clara cuál es su naturaleza.—Habida cuenta de que una representación general, puesta delante del ensayo de desplegarla, hace más fácil captar ese despliegue, será oportuno indicarla aquí de modo aproximado, a fin de aprovechar la ocasión para, al mismo tiempo, eliminar algunas formas cuyo hábito constituye un obstáculo para el conocimiento filosófico.

A mi modo de ver y entender, que habrá de justificarse él mismo[9] mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino, en la misma medida[10], como *sujeto*. Se ha de hacer notar, a la vez, que la sustancialidad incluye dentro de sí tanto lo universal, o la *inmediatez del saber*, cuanto aquella inmediatez que es *Ser* o la inmediatez para el saber.—Si captar a Dios como la sustancia única indignó a la época en que se enunció esta determinación, la razón de ello estribaba, por una parte, en el instinto de que la autoconciencia no hace sino sucumbir en esa determinación y no queda conservada en ella; pero, por otra parte, lo contrario, lo que mantiene al pensar como pensar, la *universalidad*[11], es la misma simplicidad o sustancialidad indiferenciada e inmota; y si, en tercer lugar, el pensar unifica consigo al ser de la sustancia como tal, y capta la inmediatez o el intuir como pensar, se tratará todavía, entonces, de si esta intuición

intelectual no recaerá de nuevo en la simplicidad inerte, y si no expondrá la realidad efectiva misma de un modo inefectivo.

La sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto*, o lo que viene a significar lo mismo, que sólo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra. En cuanto sujeto, ella es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso, es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone, la cual, a su vez, es la negación de esta diversidad indiferente y de su contrario; sólo esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser-otro hacia dentro de sí mismo —no una unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal— es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta[12] y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final.

Bien puede enunciarse, entonces, la vida de Dios y el conocimiento divino como un jugar del amor consigo mismo; esta idea se degrada hasta lo edificante, e incluso lo desabrido, cuando faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. *En sí*, aquella vida es, seguramente, la igualdad límpida y la unidad consigo misma, para la que no son cosa seria el ser-otro y el extrañamiento, ni tampoco la superación de este extrañamiento. Pero esto *en sí* es la universalidad abstracta, en la cual se prescinde de su naturaleza de ser *para sí*, y con ello, en general, del automovimiento de la forma. Cuando se dice que la forma es igual a la esencia, es, justo por ello mismo, un malentendido pretender que el conocer se puede dar por satisfecho con lo en-sí o con la esencia, ahorrándose, sin embargo, la forma: pretender que el principio absoluto o la intuición absoluta permitirían prescindir de llevar el primero a cabo o de desarrollar la segunda. Precisamente porque la forma le es tan esencial a la esencia como ésta lo es a sí misma, la esencia no debe ser captada y expresada meramente como esencia, esto es, como sustancia inmediata, o como pura autointuición de lo divino, sino, en la misma medida, como *forma* y en toda la riqueza de la forma desarrollada; sólo a través de esto es captada y expresada por primera vez como algo efectivamente real.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*, y que hasta al *final* no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser sujeto, o en llegar a ser él mismo. Por contradictorio que pueda parecer el que lo absoluto haya de concebirse esencialmente como resultado, una sucinta meditación bastará para corregir esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio, o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de modo inmediato, es solamente lo universal. Del mismo modo que cuando digo «*todos* los animales», esta palabra no puede valer por una zoología, es bien claro que las palabras de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc., no enuncian exhaustivamente lo que está contenido en ellas;—y, de hecho, sólo tales palabras expresan la intuición como lo inmediato. Lo que sea más que una de tales palabras, aunque sólo fuera el tránsito hacia una frase, es**[13]** un *llegar a ser otro* que hay que recoger, es una mediación. Pero es esta mediación lo que se aborrece, como si al hacer de ella algo más que el simple hecho de no ser nada absoluto, y de no ser para nada en lo absoluto, se estuviera renunciando al conocimiento absoluto.

Pero este aborrecimiento nace, de hecho, de la falta de familiaridad con la naturaleza de la mediación y del conocer absoluto mismo. Pues la mediación no es otra cosa que la igualdad a sí misma moviéndose, o es la reflexión hacia dentro de sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o**[14]** el *simple* devenir. El yo, o el devenir en general, este mediar, en virtud de su simplicidad, es precisamente la inmediatez deviniendo y lo inmediato mismo.—Por eso, se conoce mal a la razón cuando la reflexión queda excluida de lo verdadero y no se la capta como momento positivo de lo absoluto. Ella es la que hace de lo verdadero resultado, pero, igualmente, asume este contraponerse de lo verdadero a su devenir; pues este devenir es igualmente simple, y no es, por ello, diverso de la forma de lo verdadero, que consiste en mostrarse como *simple* en el resultado; es, antes bien, precisamente, este haber regresado a la simplicidad.—Si el embrión es, ciertamente, *en sí* un ser humano, no lo es, sin embargo, *para sí*; sólo lo es para sí como razón cultivada que ha *hecho* de sí lo que ella es *en sí*. Sólo entonces es esto su realidad efectiva. Pero

este resultado es, él mismo, inmediatez simple, pues es la libertad autoconsciente que descansa en sí misma y no ha obviado la contraposición para dejarla apartada a un lado, sino que se ha reconciliado con ella.

Lo dicho puede expresarse también diciendo que la razón es la *actividad conforme a un fin*. Elevar una supuesta naturaleza por encima de un pensar mal conocido, y, al principio, desterrar la conformidad a fines externos, han llevado el descrédito a la forma de *fin* como tal. Sólo que, tal como Aristóteles ya definía la naturaleza como una actividad conforme a fines, el fin es lo inmediato, lo que reposa, lo que es ello mismo motor, o es sujeto. Su fuerza abstracta para mover es[15] el ser-para-sí o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo sólo porque el comienzo es fin;—o bien, lo efectivamente real es lo mismo que su concepto solamente porque lo inmediato, en cuanto fin, tiene en sí mismo al sí-mismo o la efectividad pura. El fin ejecutado, o lo efectivamente real que existe es el movimiento y el devenir desplegado; pero precisamente esta inquietud es lo que es el sí-mismo; y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo porque es el resultado, lo que ha retornado sobre sí: pero lo que ha retornado sobre sí es justamente el sí-mismo, y el sí-mismo es la igualdad y simplicidad refiriéndose a sí misma.

La menesterosidad por representar lo absoluto como *sujeto* se servía de proposiciones como: *Dios* es lo eterno, o el orden moral del mundo, o el amor, etc. En tales proposiciones, lo verdadero tan sólo está puesto directamente como sujeto, pero no está presentado como el movimiento del reflexionarse hacia dentro de sí mismo. En una proposición de este género se empieza con la palabra: *Dios*. Por sí misma, es un sonido sin sentido, un mero nombre; sólo el predicado dice *lo que él es*, lo llena dándole cumplimiento y significado; el comienzo vacío se hace saber efectivo solamente en ese final. Siendo así, no se ve por qué no se habla únicamente de lo eterno, del orden moral del mundo, etc., o bien, como hacían los antiguos, de conceptos puros, del ser, de lo Uno, etc., de lo que es el significado, sin añadir, además, el sonido sin sentido. Pero a través de esta palabra se designa que justamente lo que se ha puesto no es un ser, o una esencia, o un universal en general, sino algo reflexionado dentro de sí, un sujeto. Sólo que, a la vez, esto sólo está anticipado. El sujeto se acepta

como punto fijo al que adhieren, como a su asidero, los predicados mediante un movimiento que pertenece a aquel que sabe acerca del sujeto, y que no es considerado como perteneciente al punto mismo; pero, por medio de ese movimiento, lo único que quedaría expuesto es el contenido como sujeto. Este movimiento, por el modo como está hecho, no puede formar parte de él; mas, una vez presupuesto ese punto, tampoco puede estar hecho de otro modo, sólo puede ser exterior. Por eso, aquella hipótesis anticipada de que lo absoluto es sujeto, no sólo no es la realidad efectiva de este concepto, sino que llega incluso a hacerla imposible, puesto que pone el concepto como punto en reposo; cuando la realidad efectiva es el automovimiento.

Entre las varias consecuencias que emanan de lo dicho, puede destacarse ésta: que el saber sólo es efectivo como ciencia o como *sistema*, y sólo como tal puede ser expuesto. Además, que esto que se llama una proposición fundamental o principio de la filosofía, si es verdadero, es también ya falso, por ser proposición fundamental o principio.—Por eso es tan fácil de refutar. La refutación consiste en que se hace ostensible su deficiencia; y es deficiente por ser sólo lo universal o principio, el comienzo. Una refutación a fondo será la que se haya tomado y desarrollado a partir del principio mismo, y no se haya activado desde fuera, con ocurrencias y aseveraciones contrarias a él. La refutación sería, entonces, propiamente, el desarrollo del principio y, por ende, complementaría sus deficiencias, sin caer en la confusión de atender sólo a su propio lado *negativo*[16] y haciéndose consciente también de su proceso y resultado por el lado *positivo* del principio.—A la inversa, el despliegue positivo propiamente dicho del comienzo es, a la par, justo en la misma medida, un comportamiento negativo frente a él, a saber, frente a su forma unilateral de ser, de primeras, sólo *inmediato*, o ser sólo fin. Con lo que tal despliegue se puede considerar, igualmente, como la refutación de aquello que constituye el fundamento del sistema, pero es mejor considerarlo como un hacer ostensible que el *fundamento* o el principio del sistema no es, de hecho, más que su *comienzo*.

Que lo verdadero sólo en cuanto sistema es efectivamente real, o bien, que la sustancia es esencialmente sujeto, queda expresado en la

representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*: el más sublime de los conceptos, y que pertenece a la nueva época y a su religión. Únicamente lo espiritual es lo *efectivamente real*; es la esencia o lo que es *en sí*: lo que se *comporta* y pone *en relación* o[17] lo determinado, el ser-otro y el *ser-para-sí* y lo que, en esta determinidad o su ser-fuera-de-sí, permanece dentro de sí mismo;—o bien: *es en y para sí*.—Pero este ser en y para sí es, primeramente, para nosotros o *en sí*, o bien, es la sustancia espiritual. Tiene que ser esto también *para sí mismo*: tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí en tanto que espíritu; es decir, tiene que serse como *objeto*, pero tanto inmediatamente cuanto como objeto *mediado*, esto es, asumido[18], reflexionado dentro de sí. Es para sí solamente para nosotros, en la medida en que su contenido espiritual viene engendrado por él mismo, pero en la medida en que también es para sí mismo para sí, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, a la par, el elemento objetual en el que tiene su existencia; y de este modo, en su existencia para sí mismo, es objeto reflexionado dentro de sí.—El espíritu que se sabe de este modo[19] como espíritu es la *ciencia*. Ella es su realidad efectiva y el reino que él se edifica en su propio elemento.

El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, ese éter *en cuanto tal*, es el suelo y fundamento[20] de la ciencia, o el *saber* en *lo universal*. El comienzo de la filosofía presupone o exige que la conciencia se encuentre en ese elemento. Pero este elemento mismo tiene[21] su compleción y transparencia solamente por el movimiento de su devenir. Es la pura espiritualidad, o lo universal[22] que tiene el modo de la inmediatez simple. Puesto que ese elemento es la inmediatez del espíritu, puesto que la sustancia es el espíritu sin más[23], ella, la sustancia, es la *esencialidad transfigurada*, la reflexión que ella misma simplemente es o la inmediatez, el ser que es la reflexión hacia dentro de sí mismo[24]. La ciencia, por su parte, reclama de la autoconciencia que se haya elevado hasta este éter para poder vivir, y para vivir, con ella y en el seno de ella. A la inversa, el individuo tiene el derecho a exigir que la ciencia le alcance la escalera para llegar, cuando menos, hasta ese punto de vista[25]. Su derecho está fundado sobre su absoluta autonomía, que él sabe que posee en cada figura de su saber, pues en cada una de ellas, esté o no esté reconocida por la ciencia, y

cualquiera que sea el contenido, él es, a la vez, la forma absoluta, o tiene la *certeza inmediata* de sí mismo; y es, por tanto, si se prefiere esta expresión, *ser* incondicionado. Si el punto de vista de la conciencia, por el que sabe de las cosas objetuales en contraposición a sí misma, y sabe de sí misma en contraposición a ellas, vale para la ciencia como lo *otro* —aquello en donde la conciencia está cabe sí misma, antes bien que la pérdida del espíritu—, el elemento de la ciencia, en cambio, le resulta a la conciencia una lejanía más allá, donde ya no se posee a sí misma. Cada una de estas dos partes parece ser para la otra lo inverso de la verdad. El confiarse la conciencia natural de modo inmediato a la ciencia es un intento que ella, atraída por no sabe qué, hace para andar por una vez cabeza abajo; la coerción a adoptar esta postura, a la que no está acostumbrada, y a moverse en ella, es una violencia aparentemente tan desprevenida como innecesaria que abusivamente se le obliga a infligirse a sí.— La ciencia, sea en sí misma lo que ella quiera ser, en relación con la autoconciencia inmediata se presenta como algo inverso frente a ella, o bien, puesto que la autoconciencia inmediata es el principio de la realidad efectiva[26], la ciencia, en tanto que la autoconciencia está para sí fuera de ella, lleva la forma de la irrealidad. Por eso, la ciencia tiene que unificar consigo ese elemento, o más bien, tiene que mostrar que le pertenece, y cómo. Desprovista de realidad efectiva, la ciencia no es más que lo *en sí*[27], el *fin o propósito* que, a lo primero, es todavía tan sólo un interior, no es como espíritu, sino sólo, de momento, sustancia espiritual. Ella[28] tiene que exteriorizarse y devenir para sí misma, y esto no significa otra cosa sino que tiene que poner la autoconciencia como una consigo.

Este llegar a ser de la *ciencia como tal*, o del *saber*, es lo que expone esta *Fenomenología del espíritu* como la primera parte del sistema de la misma[29]. El saber, tal como él primeramente es, o el *espíritu inmediato*, es lo carente de espíritu, o bien: es la *conciencia sensorial*. Para llegar a ser saber propiamente dicho, o para engendrar el elemento de la ciencia, lo que es su concepto puro, tiene que abrirse paso trabajosamente por un largo camino.—Este llegar a ser, tal como se dispone en su contenido y en las figuras que se muestran en él, aparece como algo distinto que una[30] guía de la conciencia no científica para llegar a la ciencia; también como algo

distinto de la fundamentación de la ciencia: y también, en todo caso, como algo distinto del entusiasmo que, cual un pistoletazo, comienza inmediatamente con el saber absoluto, y que da ya por liquidados los otros puntos de vista con declarar que no toma nota de ellos.

Pero[31] la tarea de conducir al individuo desde su punto de vista no formado hasta el saber había que aprehenderla en su sentido universal, y al individuo universal, al espíritu del mundo[32], había que considerarlo en el proceso de su formación cultural.—Por lo que respecta a la relación entre ambos, en el individuo universal se muestra cada momento, según él va ganando la forma concreta y configuración propia. El individuo particular, empero, es el espíritu incompleto, una figura concreta cuya existencia entera se adjudica a una única determinidad[33] y en la que las otras figuras sólo se hallan presentes con trazos borrosos. En el espíritu que queda por encima de otro, la existencia concreta inferior ha descendido hasta ser un momento inaparente; lo que antes era la Cosa misma, ya sólo es una huella; su figura se halla encubierta, convertida en un simple sombreado. Este pasado lo atraviesa el individuo, cuya sustancia es el espíritu que está más alto, de manera semejante a como el que, acometiendo una ciencia superior, recorre los conocimientos propedéuticos que poseía desde mucho tiempo antes, a fin de hacerse presente su contenido; evoca el recuerdo de los mismos sin interesarse ni demorarse en ellos. Y así es que cada individuo singular pasa por los estadios de formación del espíritu universal[34], pero en cuanto figuras que el espíritu ya ha dejado atrás, como estadios de un camino que ya está trillado y allanado; del mismo modo que, en lo que se refiere a los conocimientos, vemos que lo que en épocas anteriores ocupaba el espíritu maduro de los hombres se ha rebajado a conocimientos, ejercicios, incluso juegos de muchachos, y en el progreso pedagógico reconoceremos, como calcada en una silueta, la historia de la formación cultural del mundo. Esta existencia pasada es ya propiedad adquirida del espíritu universal, que constituye la sustancia del individuo o[35] su naturaleza inorgánica. En esta mirada retrospectiva, la formación cultural del individuo consiste, cuando se la contempla desde el lado de éste[36], en que adquiera eso que está dado, digiera dentro de sí su naturaleza inorgánica y tome posesión de ella para sí. Pero esto, igualmente, no es otra

cosa sino que el espíritu universal, o la sustancia, se dé su autoconciencia, o bien: no es otra cosa que su devenir y reflexión hacia dentro de sí[37].

La ciencia expone tanto este movimiento formativo en su detalle y su necesidad como expone en su configuración aquello que ya ha descendido a ser momento y patrimonio del espíritu. La meta es que el espíritu llegue a la intelección de lo que es el saber. La impaciencia pide lo imposible, a saber, que se alcance la meta sin los medios. Por una parte, hay que soportar toda la *longitud* de este camino, pues cada momento es necesario: por otro lado, hay que *demorarse* en cada uno de ellos, pues cada uno es, él mismo, una figura individual entera, y sólo se la considera de modo absoluto en la medida en que se examina su determinidad como un todo o algo concreto, o se examina el todo en la peculiaridad de esta determinación.—Dado que la sustancia del individuo, dado que[38] el espíritu del mundo ha tenido la paciencia de atravesar estas formas en toda la larga extensión del tiempo y de tomar sobre sí el enorme trabajo de la historia universal[39], y dado que con menos trabajo que ése el espíritu no puede haber alcanzado ninguna conciencia sobre sí, tampoco el individuo, ciertamente, puede concebir con menos que eso su sustancia. Pero a la vez, entretanto, le cuesta menos esfuerzo porque, *en sí*, esto ya se ha llevado a cabo[40]: porque el contenido es ya la realidad efectiva borrada hasta quedar en posibilidad, y es la inmediatez doblegada[41]. Una vez que ya es *algo pensado*, el contenido es patrimonio de la individualidad; ya no hay que convertir la *existencia, el ser-ahí*, en el *ser-en-sí*, sino sólo lo *en-sí* en la forma del *ser-para-sí*, cuya especie habrá de determinarse con más detalle.

Lo que al individuo se le ahorra[42] en este movimiento es cancelar la *existencia*; pero queda todavía[43] la *representación* y la *familiaridad* con las formas. La existencia recogida en la sustancia, en virtud de esa primera negación, ha quedado trasladada, por ahora sólo de modo *inmediato*, al elemento del sí-mismo; sigue teniendo todavía, pues, el mismo carácter de inmediatez no concebida, o de indiferencia inmota que la existencia misma, o bien, tan sólo[44] ha pasado a la *representación*.—A la vez, y gracias a ello, es algo *familiar y conocido*, algo con lo que el espíritu[45] ya ha terminado, y en lo que, por tanto, no tiene ya su actividad ni, en consecuencia, su interés. Si la actividad que termina con la existencia es la

mediación inmediata o existente y, por ende, el movimiento sólo[46] del espíritu particular que no se concibe a sí, el saber, en cambio, está dirigido contra la representación producida por medio de ello, contra este ser familiar y conocido, es la actividad del sí-mismo universal y el interés del pensar.

Lo que es sin más familiar y conocido, por ser *familiar y conocido*, no es *conocido* de veras. El engaño más habitual a sí mismo y a otros al conocer consiste en presuponer algo como ya familiar y conocido, y conformarse igualmente con ello; de tanto hablar de acá para allá, un saber semejante se queda en el sitio donde está, sin ni siquiera saber lo que le pasa. El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., se colocan de fundamento sin mayor examen, como algo familiar y conocido, como algo válido, y constituyen puntos firmes tanto de partida como de retorno. El movimiento va y viene entre ellos, que permanecen inmotos, y avanza sólo por su superficie. De modo que, a su vez, aprehender y examinar consisten en ver si cada cual encuentra también en su representación lo que se dice de esos puntos, si así se lo parece y si es bien conocido o no.

Analizar una representación, tal como ha solido hacerse, no era otra cosa que cancelar la forma en que era familiar y conocida. Descomponer una representación en sus elementos originarios es retornar a esos momentos suyos que, cuando menos, no tengan la forma de la representación encontrada, sino que constituyan la propiedad inmediata del sí-mismo. Ciertamente, este análisis no llegaría más que a *pensamientos* que ya son, ellos mismos, determinaciones conocidas y familiares, firmes y en reposo. Pero esto *separado*[47], esto que no es ello mismo efectivamente real, es un momento esencial; pues lo concreto, sólo porque se separa y se hace algo que no es efectivamente real, es por lo que es lo que se mueve. La actividad de separar es la fuerza y el trabajo del *entendimiento*, el más grande y maravilloso de los poderes, o más bien, el poder absoluto. El círculo que reposa cerrado dentro de sí y mantiene sus momentos como sustancia es la relación inmediata y no es, por eso, nada portentoso. Pero que lo accidental en cuanto tal, separado de su entorno, lo que está atado y es efectivamente real sólo en su conexión con otro, alcance una existencia

propia y una libertad particularizada: ésa es la fuerza descomunal de lo negativo; es la energía del pensar, del yo puro. La muerte, si queremos llamar así a aquella inefectividad, es lo más pavoroso, y mantener aferrado lo muerto es lo que requiere una fuerza suprema. La belleza que no tiene fuerza odia al entendimiento, porque éste le exige que haga lo que ella no es capaz de hacer. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y liquidado eso, nos alejamos de ello y pasamos a cualquier otra cosa; sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser.—Tal fuerza es lo mismo que antes se ha llamado sujeto, el cual, al darle en su elemento existencia a la determinidad, cancela la inmediatez abstracta, esto es, *la que es* sólo en general, y es así la sustancia de verdad, el ser, o bien la inmediatez que no tiene a la mediación fuera de ella, sino que es ésta misma.

Que lo representado llegue a ser patrimonio de la autoconciencia, esta elevación hasta la universalidad es solamente uno de los lados; con él no está todavía acabada la formación cultural. El modo de estudio de la Edad Antigua difería del de la Moderna en que aquel era propiamente una formación integral de toda la conciencia natural. Poniéndose a prueba de modo particular en cada parte de su existencia y filosofando sobre todo lo que se ponía delante, esa conciencia se producía a sí misma como una universalidad completamente activa. En la Edad Moderna, en cambio, el individuo encuentra la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de agarrarla y apropiársela es más un hacer salir, sin mediaciones, lo interior y un producir lo universal cortando por lo sano que un brotar de este mismo a partir de lo concreto y de la multiplicidad de la existencia. Por eso, el trabajo, ahora, no consiste tanto en purificar al individuo del modo sensible inmediato y hacer de él una sustancia pensada y pensante, sino, más bien, en lo contrario, en hacer efectivo lo universal e insuflarle espíritu, cancelando los pensamientos determinados y sólidamente fijados. Pero es

mucho más difícil dar fluidez a los pensamientos sólidamente fijados que a la existencia sensible. La razón es la que hemos dado antes: aquellas determinaciones tienen al yo, poder de lo negativo o pura efectiva realidad, como sustancia y elemento de su existencia; las determinaciones sensibles, por el contrario, sólo tienen la inmediatez abstracta y sin potencia, o el ser como tal. Los pensamientos se fluidifican cuando el pensar puro, esta *inmediatez* interior, se reconoce como momento, o cuando la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí: no es que se abandone, o se ponga a un lado, sino que renuncia a lo que tiene de *fijo* en su autoposición, tanto lo fijo de lo concreto puro, que es el yo mismo enfrentado contra el contenido diferente, cuanto lo fijo de los diferentes que, puestos en el elemento del pensar puro, tienen su parte en esa incondicionalidad del yo. Por este movimiento, los pensamientos puros devienen *conceptos*, y sólo entonces son, por primera vez, lo que en verdad son: automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales.

Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general. Considerado como lo que mantiene cohesionado a su contenido, es la necesidad y la expansión del mismo en un todo orgánico. El camino por el que se alcanza el concepto del saber se convierte igualmente, en virtud de este movimiento, en un devenir necesario y completo, de modo que esta preparación cesa de ser un filosofar contingente que se anuda a estos o aquellos objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, según los vaya trayendo el azar, o que busca fundamentar lo verdadero por medio de algún raciocinio que vague de acá para allá, deduciendo y coligiendo a partir de determinados pensamientos; sino que este camino, en virtud del movimiento del concepto, abarcará en su necesidad toda la íntegra mundanidad de la conciencia.

Además, una exposición como ésta constituye la *primera* parte de la ciencia porque la existencia del espíritu, en cuanto primera, no es otra cosa que lo inmediato o el comienzo, pero el comienzo no es todavía su retorno dentro de sí. Por eso, el *elemento de estar ahí de manera inmediata* es la determinidad por la que esta parte de la ciencia se distingue de las otras.—

Indicar esta diferencia nos lleva a comentar algunos pensamientos fijamente establecidos que suelen concurrir al respecto.

El estar ahí inmediato del espíritu, la *conciencia*, tiene estos dos momentos: el del saber y el de la objetualidad negativa para el saber. Al desarrollarse el espíritu en el seno de este elemento y exhibir sus momentos, a estos últimos les corresponde esa oposición, y todos ellos entran en escena como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es ciencia de la e*xperiencia* que hace la conciencia; la sustancia va siendo examinada según ella y su movimiento son objeto de la conciencia. La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia; pues lo que hay en ésta es sólo la sustancia espiritual, y por cierto, como *objeto* del sí-mismo de ella. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de llegar a ser-*se otro*, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí-mismo*, y de asumir este ser-otro. Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace extraño y luego retorna a sí desde ese extrañamiento, con lo que queda expuesto, sólo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es, también, patrimonio de la conciencia.

La desigualdad que tiene lugar en la conciencia entre el yo y la sustancia que es su objeto, es la diferencia de ambos, lo *negativo* en general. A esto último puede considerárselo como *deficiencia* de los dos, pero es su alma, o lo que mueve a uno y otra; razón por la cual algunos antiguos concebían el *vacío* como motor, aprehendiendo lo moviente, por cierto, como lo *negativo*, pero sin aprehender todavía a esto negativo como el sí-mismo.—Ahora bien, cuando esto negativo aparece al principio como la desigualdad del yo con el objeto, es también, en la misma medida, la desigualdad de la sustancia consigo misma. Lo que parece ocurrir fuera de ella, lo que parece ser una actividad contra ella, es algo que ella misma hace, y ella se muestra ser, esencialmente, sujeto. Una vez que ella ha mostrado esto de modo perfecto, el espíritu ha hecho su existencia igual a su esencia; él se es objeto a sí tal como él es, y el elemento abstracto de la inmediatez y de la separación del saber y de la verdad ha quedado sobrepasado. El ser está mediado absolutamente: es contenido sustancial,

que igualmente es inmediatamente propiedad del yo, tiene la cualidad del sí-mismo, o es el concepto. Con esto se concluye la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se depara en ella es el elemento del saber. En éste se expanden ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad* que sabe a su objeto como siendo ella misma. Esos momentos no están ya disociados en la oposición de ser y saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es sólo diversidad del contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la *Lógica* o *filosofía especulativa*.

Ahora bien, como ese sistema de la experiencia del espíritu sólo se ocupa de la aparición de éste, parece que el curso que va desde él hasta la ciencia de lo *verdadero* que es en la *figura* de lo *verdadero* es meramente negativo, y uno podría querer quedar dispensado de lo negativo, en cuanto que es lo falso, y exigir que le conduzcan sin más a la verdad; ¿para qué ocuparse de lo falso? — La cuestión de la que ya hablábamos antes, sobre si se debía empezar en seguida con la ciencia, ha de responderse aquí bajo el aspecto de cuál es, entonces, la hechura de lo negativo en tanto que *falso*. Las representaciones que hay al respecto obstaculizan muy especialmente el acceso a la verdad. Esto nos dará ocasión de hablar del conocimiento matemático, al que el saber no filosófico considera como el ideal que la filosofía tendría que esforzarse por alcanzar, por más que, hasta ahora, sus esfuerzos hayan resultado vanos.

Lo *verdadero* y *falso* pertenecen a esos pensamientos determinados que, carentes de movimiento, pasan por ser esencias propias, una de las cuales se asienta aquí, la otra allá, aisladas y fijas, sin comunidad ninguna con la otra. Frente a esto, ha de afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada que puede darse ya lista para guardársela sin más en el bolsillo. Ni tampoco *hay* algo que sea lo falso, igual que no hay algo que sea lo malo. Ciertamente, el mal y lo falso no son tan malignos como el diablo, pues, encarnados en éste, se ha hecho de ellos incluso un *sujeto* particular; en tanto que lo falso y lo malo son sólo universales, pero no dejan de tener una esencialidad propia uno frente a otro.—Lo falso, pues sólo de ello estamos hablando aquí, sería lo otro, lo negativo de la sustancia, la cual, en cuanto contenido del saber, es

lo verdadero. Pero la sustancia es por sí misma, esencialmente, lo negativo, en parte, en cuanto que es diferenciación y determinación del contenido, en parte, en cuanto que es un diferenciar *simple*, es decir, en cuanto que es sí-mismo y saber en general. Se puede muy bien saber de modo falso. Que algo se sepa de modo falso significa que el saber está en desigualdad con su sustancia. Sólo que esta desigualdad es justamente el diferenciar como tal, el cual es momento esencial. A partir de esta diferenciación deviene, desde luego, su igualdad, y esta igualdad devenida es la verdad. Pero no es verdad de tal manera que la desigualdad hubiera quedado desechada, como ganga separada del metal puro, tampoco, ni siquiera, de la manera en que la herramienta queda alejada del recipiente ya terminado, sino que la desigualdad sigue estando presente, ella misma, de manera inmediata como lo negativo, como el sí-mismo en el seno de lo verdadero en cuanto tal. No por ello puede decirse, sin embargo, que lo *falso* constituya un momento, o siquiera sea una parte constitutiva de lo verdadero. Que en cada cosa falsa haya algo verdadero: en esa expresión tienen ambos validez como el aceite y el agua, los cuales, no siendo mezclables, sólo externamente están ligados. Precisamente porque su significado designa el momento del perfecto *ser-otro*, sus expresiones no tienen que usarse ya cuando su ser-otro ha quedado cancelado y asumido. Así como la expresión de la *unidad* del sujeto y el objeto, de lo finito y lo infinito, del ser y el pensar, etc., tienen el inconveniente de que el objeto y el sujeto, etc., significan lo que son *fuera de su unidad*, y dentro de ella, entonces, no se hallan mentados como lo que su expresión dice, del mismo modo, no es ya en tanto que falso que lo falso es un momento de la verdad.

El *dogmatismo* como mentalidad[48] en el saber y en el estudio de la filosofía no es otra cosa que la opinión de que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado firmemente establecido, si es que no es sabida de una manera inmediata. A preguntas tales como cuándo nació César, o cuántas toesas tiene tal o cual estadio, debe darse una respuesta *clara y precisa*, igual que es verdadero de modo determinado que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de semejante verdad, o así la llaman, es distinta de la naturaleza de las verdades filosóficas.

En lo que se refiere a las verdades *historiográficas*[49], por mencionarlas brevemente, en la medida, en efecto, en que se considere de ellas lo meramente historiográfico, se concede fácilmente que conciernen a la existencia singular, a un contenido bajo el aspecto de su contingencia y arbitrariedad, a determinaciones suyas que no son necesarias.—Pero incluso unas verdades tan escuetas como las que hemos puesto de ejemplo no existen sin el movimiento de la autoconciencia. Para conocer una de ellas, hay que comparar mucho, también consultar en libros o investigar de una u otra manera; también en el caso de una intuición inmediata, sólo el conocimiento de la misma, debidamente fundado, llega a tenerse por algo de verdadero valor, por más que de lo que se trate, propiamente, sea tan sólo del resultado escueto.

En lo que concierne a las verdades *matemáticas*, apenas se tendría por geómetra a quien se supiera *de memoria*, externamente y de carrerilla, los teoremas de Euclides, sin sus demostraciones, sin haberlos asimilado, como podría decirse jugando con la expresión, para saberlos de manera *interior*[50]. Asimismo, si alguien, midiendo muchos triángulos rectángulos, adquiriera el conocimiento de que sus lados mantienen entre sí la consabida proporción, dicho conocimiento se tendría por insatisfactorio. Sin embargo, tampoco en el conocimiento matemático tiene la *condición esencial* de la prueba todavía el significado y la naturaleza de ser momento del resultado mismo, sino que, más bien, la prueba ya ha pasado y ha desaparecido en éste. Ciertamente, en cuanto resultado, el teorema es *visto, inteligido como verdadero*. Pero esta circunstancia sobreañadida no afecta a su contenido, sino sólo a la relación con el sujeto; el movimiento de la prueba matemática no pertenece a lo que es objeto, sino que es una actividad *exterior* a la Cosa. Así, la naturaleza del triángulo rectángulo no se descompone tal como se presenta en la construcción necesaria para demostrar la proposición que expresa sus proporciones; toda la producción del resultado es un recorrido y un medio del conocer.—También en el conocimiento filosófico, el devenir de la *existencia* en cuanto existencia ahí es distinto del devenir de la *esencia* o de la naturaleza interna de la Cosa. Pero, en primer lugar, el conocer filosófico contiene uno y otro devenir, mientras que el matemático, por el contrario, sólo expone el devenir de la *existencia*, esto es, del *ser* de la

naturaleza de la cosa, dentro del *conocimiento* en cuanto tal. Y luego, aquel conocer unifica también esos dos movimientos particulares. El originarse interno o el devenir de la sustancia es un paso indisociado hacia lo externo, o hacia la existencia, ser para otro; y, a la inversa, el devenir de la existencia es el recogerse en la esencia. El movimiento es, así, el doble proceso y devenir del todo, de tal manera que cada proceso y devenir pone a la vez al otro y, por eso, cada uno tiene en él a ambos como dos aspectos, los dos juntos hacen al todo disolviéndose a sí mismos y haciéndose momentos suyos.

En el conocimiento matemático, la intelección es una actividad exterior respecto a la cosa; de lo que se sigue que la cosa verdadera queda alterada por ello. Por eso, aunque el medio, la construcción y la prueba contienen, sin duda, proposiciones verdaderas, debe decirse, no obstante, en la misma medida, que el contenido es falso. En el ejemplo que hemos citado antes, al triángulo se lo despedaza, y a sus partes se las convierte en otras figuras que la construcción hace surgir en él. Sólo al final queda restablecido el triángulo del que propiamente se trata, que se había perdido de vista en el proceso y que sólo aparecía en piezas que formaban parte de otros conjuntos.—Vemos entrar aquí también, entonces, la negatividad del contenido, la cual tendría que denominarse una falsedad de éste tanto como, en el movimiento del concepto, se denomina falsedad a la desaparición de pensamientos dados como fijos.

Pero la deficiencia propiamente dicha de este conocer atañe tanto al conocer mismo como a su materia en general.—En lo que atañe al conocer, no se ve, para empezar, la necesidad de la construcción. Ésta no se desprende del concepto de teorema, sino que viene impuesta, y hay que obedecer a ciegas la prescripción de trazar precisamente estas líneas, de las que podrían trazarse infinitas más, sin saber otra cosa, más que tener la buena fe en que eso es lo adecuado a los fines de la ejecución de la prueba. Después de la cual, se muestra también esta adecuación a los fines, que sólo es una adecuación exterior, porque no se muestra hasta después, con la prueba.—Del mismo modo, ésta va por un camino que empieza en alguna parte, sin que se sepa aún qué referencia tiene hacia el resultado que haya de salir. La marcha de la prueba adopta *estas* determinaciones y referencias,

dejando otras de lado, sin que se vea inmediatamente en virtud de qué necesidad; una finalidad externa rige este movimiento.

La *evidencia* de este conocer deficiente, de la que tanto se enorgullece la matemática, y con la que se pavonea frente a la filosofía, se basa únicamente en la pobreza del *fin* que se propone y en la deficiencia de su *materia*, y es, por ello, de una especie que la filosofía tiene que desdeñar.—El *fin* que se propone, o su concepto, es la *magnitud*. Ésta es precisamente la relación inesencial, sin concepto. Por eso, el movimiento del saber procede por la superficie, sin tocar la cosa misma, la esencia o el concepto, y no es, por tanto, ningún concebir, comprender con conceptos.—La *materia* acerca de la cual la matemática regala ese gozoso tesoro de verdades es el espacio y el *uno*. El espacio es la existencia en la que el concepto inscribe sus diferencias como un elemento vacío, muerto, en el que ellas están igualmente sin movimiento ni vida. Lo *efectivamente real* no es algo espacial tal como se lo considera en la matemática; con una irrealidad tal como la de las cosas de la matemática no tienen trato ni la intuición concreta sensible ni la filosofía. Pues en tales elementos irreales no hay tampoco más que algo verdadero que no es efectivamente real, esto es, proposiciones fijadas y muertas; uno puede pararse en cada una de ellas; la siguiente empieza de nuevo para sí, sin que la primera se haya movido por sí misma hacia la otra y sin que de este modo surgiera una conexión necesaria por la naturaleza de la cosa misma. Además, en virtud de ese principio y elemento —y en esto consiste lo formal de la evidencia matemática— el saber discurre por la línea de la *igualdad*. Pues lo que está muerto porque no se mueve a sí mismo no llega hasta el diferenciar de la esencia, hasta la contraposición o la desigualdad esenciales, no llega, por tanto, al paso de lo contrapuesto a lo contrapuesto, no llega al movimiento cualitativo e inmanente, no llega al automovimiento. Pues lo único que las matemáticas consideran es la magnitud, la diferencia inesencial. Que el concepto sea lo que escinde el espacio en sus dimensiones y determina las conexiones entre éstas y dentro de éste, de eso ellas hacen abstracción; no consideran, por ejemplo, la relación de la línea con la superficie; y cuando miden la proporción del diámetro y el perímetro de la circunferencia, se

tropiezan con su inconmensurabilidad: es decir, con una relación del concepto, con un infinito que escapa a la determinación que ellas hacen.

La matemática inmanente, la llamada matemática pura, tampoco contrapone el *tiempo* en cuanto tiempo con el espacio en tanto que segunda materia de su consideración. La matemática aplicada sí trata del tiempo, así como del movimiento, y también de otras cosas efectivamente reales, pero las proposiciones sintéticas, esto es, las proposiciones de las relaciones entre ellas que están determinadas por su concepto, las toma de la experiencia, y tan sólo aplica sus fórmulas a estos presupuestos. El hecho de que las llamadas demostraciones que ella suele dar de tales proposiciones, como la de la ley de la palanca o la de la relación entre tiempo y espacio en el movimiento de caída, etc., sean ofrecidas y aceptadas como tales demostraciones es ya por sí mismo una prueba de cuánta necesidad de demostración tiene el conocimiento, porque éste, cuando no le queda otra cosa, estima y acata también la apariencia vacía de una y se queda satisfecho con ello. Una crítica de esas demostraciones sería tan notable como instructiva, en parte, para purgar a la matemática de estos falsos atavíos, y en parte, para mostrar sus límites y, por ende, la necesidad de otro saber.— En lo que hace al *tiempo*, del que debería opinarse que, haciendo pareja con el espacio, constituye la materia de la otra parte de la matemática pura: el tiempo es el concepto mismo que está ahí. El principio de la *magnitud*, de la diferencia carente de concepto, y el principio de la *igualdad*, de la unidad abstracta sin vida, no pueden ocuparse de esa inquietud pura de la vida ni de esa diferenciación absoluta. De ahí que esta negatividad sólo como paralizada, esto es, como lo *Uno*, llegue a ser la segunda materia de este conocimiento, el cual, siendo un hacer exterior, degrada a materia lo que se mueve por sí mismo, con el fin de tener en ella un contenido indiferente, exterior y sin vida.

La filosofía, en cambio, no considera una determinación *inesencial*, sino que la considera en la medida en que es esencial; su elemento y contenido no son lo abstracto o inefectivo, sino lo *efectivamente real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, la existencia en su concepto. Es el proceso quien se genera sus momentos y los recorre de cabo a rabo, y todo este movimiento constituye lo positivo y su verdad. Ésta, pues, encierra dentro de sí, en la

misma medida, también lo negativo, aquello que se llamaría lo falso si pudiera ser examinado como algo tal que se pudiera hacer abstracción de él. Antes bien, lo que desaparece ha de considerarse como esencial, no en la determinación de algo sólido y fijamente establecido que, desgajado de lo verdadero, fuera de ello, hubiera que dejar tirado no se sabe dónde, y del mismo modo, tampoco se ha de considerar lo verdadero como lo positivo que reposa al otro lado, muerto. La aparición fenoménica es el originarse y perecer que, ello mismo, no se origina ni perece, sino que es en sí, y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, así, el delirio báquico en el que no hay ningún miembro que no esté ebrio, y como cada miembro, según se particulariza, se disuelve de inmediato, el delirio es, en la misma medida, la quietud transparente y simple. Cierto que en el tribunal de ese movimiento, las figuras singulares del espíritu, como los pensamientos determinados, no se sostienen; pero son también momentos positivos necesarios en la misma medida en que son negativos y van desapareciendo.—En el conjunto de *todo* el movimiento, captado como quietud, lo que en él se diferencia y se da existencia particular queda preservado como algo que se *recuerda*, cuya existencia es el saber de sí mismo, igual que este saber es también, de modo inmediato, existencia.

Podría parecer necesario dar previamente una gran cantidad de indicaciones acerca del *método* de este movimiento o de la ciencia. Pero su concepto está ya en lo que se ha dicho, y su exposición propiamente dicha forma parte de la lógica o, más bien, es la lógica misma. Pues el método no es otra cosa que la construcción del todo erigida en su esencialidad pura. Pero, en vista de lo que hasta hoy ha circulado al respecto, hemos de tener conciencia de que también el sistema de las representaciones referidas a lo que sea el método filosófico pertenece a una cultura desaparecida.—Y si esto sonara presuntuoso o revolucionario, tono del cual me sé muy alejado, piénsese que el estatus científico que presta la matemática —un estatus de explicaciones, divisiones, axiomas, series de teoremas, de sus pruebas, principios y las consecuencias y corolarios que de ellos se siguen—, ya dentro de la opinión misma, está, cuando menos, *anticuado*. Y aunque no se vea con claridad que es inservible, sí se hace ya poco o ningún uso de él; y

aunque no se le desautorice, tampoco es que le quiera. Y nosotros hemos de conservar el prejuicio a favor de lo excelente, que se ponga en uso y se haga querer. No es difícil inteligir, empero, que esa manera consistente en plantear una proposición, aducir principios en su favor y refutar de igual modo la proposición opuesta por medio de principios no es la forma en que entra en escena la verdad. La verdad es el movimiento de ella en ella misma, mientras que ese método es un conocer que es exterior a su materia. Por eso es el método de la matemática, la cual, como hemos observado, tiene por principio la relación sin concepto de la magnitud, y por materia el espacio muerto y lo Uno igualmente muerto; y a ella hay que dejárselo. Quede también ese método, de una manera más libre, esto es, mezclada más bien con arbitrio y azar, para la vida corriente, para una conversación o la instrucción historiográfica, más dadas a la curiosidad que al conocimiento, como más o menos lo están también los prólogos. En la vida corriente, el contenido de la conciencia son conocimientos, experiencias, concreciones sensibles, y también pensamientos, principios; en general, cosas que valen como algo a la mano o como un ser o una esencia quietos, fijamente establecidos. En parte, la conciencia discurre por todo ese contenido, y en parte interrumpe su trabazón en virtud de su libre arbitrio acerca de él, y se comporta determinándolo y manejándolo de modo exterior. Lo retrotrae hacia cualquier cosa cierta, aunque sólo sea la sensación del instante, y la convicción queda satisfecha cuando ha alcanzado un punto de reposo que le sea familiar y conocido.

Pero si la necesidad del concepto destierra tanto la marcha deslabazada de la conversación raciocinante como la marcha tiesa de la pompa científica, ya hemos recordado antes que su sitio no debe sustituirse por el desmétodo[51] del presentimiento y del entusiasmo, ni por la arbitrariedad del discurso profético, el cual no sólo desprecia esa cientificidad, sino todo lo científico en general.

Tanto menos se puede, después de que la *triplicidad* kantiana —todavía apenas reencontrada por el instinto, aún muerta, aún sin comprender conceptualmente—, ha sido elevada hasta su significado absoluto para que la verdadera forma quede instaurada a la vez en su verdadero contenido, y después de que haya aflorado el concepto de la ciencia, tener por cosa

científica ese uso de esta forma por el que la vemos degradada a esquema sin vida, a un esqueleto propiamente dicho, y la organización científica degradada a ser una tabla. Este formalismo, del que ya hemos hablado antes en términos generales, y cuyas maneras vamos a indicar ahora con más detalle, opina que ha concebido y enunciado la naturaleza y la vida de una figura cuando declara como predicado de ésta una determinación del esquema, ya sea la subjetividad, o la objetividad, o bien el magnetismo, la electricidad, etc., la contracción, o la expansión, o el Este o el Oeste y similares, cosas que se pueden multiplicar hasta el infinito, porque, de esta guisa, cualquier determinación o figura puede reutilizarse en las otras como forma o momento del esquema, y cualquiera puede prestar el mismo servicio a las otras en justo agradecimiento: un círculo de reciprocidad con el que uno no llega a hacer la experiencia de lo que es la Cosa misma, ni de la una ni de la otra. De un lado, se toman determinaciones sensoriales procedentes de la intuición ordinaria, las cuales, desde luego, se supone que *significan* algo completamente distinto de lo que dicen; de otro lado, lo que tiene su significado en sí, las determinaciones puras del pensamiento como el sujeto, el objeto, la sustancia, la causa, lo universal, etc., se utilizan sin más de modo tan irreflexivo y acrítico como en la vida corriente y como se usa fuerte y débil, expansión y contracción; con lo que esa metafísica es tan poco científica como estas representaciones sensoriales.

En lugar de la vida interior y del automovimiento de su existencia, entonces, lo que se enuncia, siguiendo una analogía superficial, es esa especie de determinidad simple de la intuición, vale decir, aquí, del saber sensorial, y a esta aplicación exterior y vacía de la fórmula se la denomina *construcción*. Sucede con semejante formalismo lo mismo que con todos. ¡Qué obtusa no será la cabeza a la que no se le puede enseñar en un cuarto de hora la teoría de que hay enfermedades asténicas, esténicas e indirectamente asténicas, y otras tantas terapias para ellas, y que, puesto que hasta hace poco tal instrucción bastaba para este fin, no pueda convertirse de experto enfermero en todo un teórico de la medicina! Cuando el formalismo de la filosofía de la naturaleza enseña, por caso, que el entendimiento es la electricidad o que el animal es el nitrógeno, o bien, que es *igual* al Sur o al Norte, etc., o que lo representa, y lo dice con la crudeza

con que aquí lo expresamos, o revuelto con un poco más de terminología, entonces, puede ocurrir que, ante tal fuerza para asir juntas las cosas que parecen más alejadas, o ante la violencia infligida a lo sensible en reposo por esta asociación que le otorga así la apariencia de un concepto, pero evitando lo más importante, a saber, pronunciar el concepto mismo o el significado de la representación sensorial: puede ocurrir que ante todo esto la inexperiencia caiga en la más maravillada admiración y reverencie en ello una profunda genialidad; así como que se deleite en la chispa y la gracia de tales determinaciones, puesto que sustituyen el concepto abstracto por lo intuitivo, haciéndolo más halagüeño, y puede que se congratule de esta presentida afinidad de su alma con tan magnífico proceder. La argucia de semejante sabiduría se aprende con tanta presteza como fácil es ejercitarla; una vez conocida, su reiteración se hace tan insoportable como la repetición de un juego de prestidigitación del que ya se ha visto el truco. El instrumento de este monótono formalismo no es más difícil de manejar que la paleta de un pintor en la que sólo hubiera dos colores, rojo y verde, pongamos, para pintar del primero una superficie cuando se pide una pieza de tema histórico, y pintarla del segundo cuando se pide un paisaje.—Sería difícil decidir qué es más grande aquí, si la complacencia con que se repinta con esa pasta todo cuanto haya en el cielo, en la tierra y bajo la tierra, o la fantasía para creerse la excelencia de este medio universal; la una apoya a la otra. Lo que produce este método de pegar las tres o cuatro determinaciones del esquema universal en todo lo celeste y terrestre, en todas las figuras naturales y espirituales, y de este modo clasificarlo todo, es nada menos que una noticia clara y meridiana del organismo del universo, a saber, una tabla que se asemeja a un esqueleto con etiquetas pegadas o a las filas de tarros sellados en un herbolario, con sus rótulos puestos; tabla que es tan claramente lo uno como lo otro, y así como en aquél se le quita a los huesos la carne y la sangre, mientras que en éste la cosa, que tampoco está viva, queda oculta en los tarros, también aquí se ha quitado y ocultado la esencia viva de la cosa. Que estas maneras, al mismo tiempo, se completan en una pintura monocroma absoluta cuando, avergonzadas de las diferencias del esquema, las sumergen a ellas también, como parte de la reflexión, en la vacuidad de lo absoluto para que sea producida la pura identidad, la

blancura amorfa, ya lo hemos hecho notar antes. Ese monocromatismo del esquema y de sus determinaciones inertes, y esta identidad absoluta, y el transitar de lo uno a lo otro: todo ello es igual que entendimiento muerto e igual que conocimiento exterior.

Pero no es sólo que lo excelente no pueda escapar al destino de ser así privado de vida y de espíritu, y ya deshollado, ver su piel envolviendo un saber inerte y su vanidad. Más bien, además, hay que reconocer en este destino mismo la violencia que él ejerce sobre los ánimos, si es que no sobre los espíritus, así como el proceso de producción y formación de la universalidad y determinidad de la forma con que él se culmina, y que es lo único que hace posible que esta universalidad se utilice para la superficialidad.

La ciencia sólo puede lícitamente organizarse por medio de la vida propia del concepto; la determinidad que se saca del esquema y se pega externamente en la existencia es, en la ciencia, el alma automoviéndose del contenido lleno y cumplido. El movimiento de lo ente, por una parte, es un llegar a serse otro y convertirse así en su contenido inmanente; por otra parte, lo ente recoge dentro de sí este despliegue o ese existir suyo, es decir, hace de sí mismo un *momento*, y se simplifica en una determinidad. En ese movimiento, la *negatividad* es el diferenciar y el poner la *existencia*; en este retornar dentro de sí, la negatividad es el llegar a ser *simplicidad determinada*. De este modo es como el contenido muestra que no ha recibido su determinidad de otro que se la ha pegado encima, sino que se la da él a sí mismo y se alinea a partir de sí como un momento y como una posición en el todo. El entendimiento tabular se reserva para sí la necesidad y el concepto del contenido, eso que constituye lo concreto, la realidad efectiva y el movimiento viviente de la cosa que está clasificando; o mejor dicho, no se reserva esto para sí, sino que no tiene noticia de él; pues si tuviera esta inteligencia de las cosas, no cabe duda de que lo mostraría. No conoce ni siquiera la necesidad de esa intelección; si la conociera, dejaría de lado sus esquematizaciones o, al menos, no sabría de ello más que de un índice de contenidos; sólo da el índice, pero el contenido no lo proporciona. —Incluso cuando la determinidad es tal como, por ejemplo, el magnetismo, cuando es una determinidad concreta o realmente efectiva en sí, ha

descendido, entonces, a algo muerto, pues sólo está predicada de otra existencia, y no es reconocida como vida inmanente de esta existencia, ni cómo tiene en esta última su exposición y autogeneración más propia y nativa. La tarea de añadir esto, que es lo principal, el entendimiento formal se la deja a otros.—En lugar de penetrar en el contenido inmanente de la cosa, tiene siempre una visión global del todo, y está siempre por encima de la cosa individual de la que habla: o sea, que no la ve para nada. Pero el conocimiento científico requiere, más bien, entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí, y enunciarla, la necesidad interna de éste. Ahondándose de esta manera en su objeto, olvida esa visión global, que no es más que la reflexión del saber dentro de sí mismo a partir del contenido. Él, sin embargo, hundido en la materia y progresando en su movimiento, regresa dentro de sí mismo, pero no antes de que, en el proceso, el relleno o el contenido se recoja dentro de sí, se simplifique en determinidad, se rebaje a sí mismo hasta ser sólo un lado de una existencia, y pase a su verdad superior. Emerge así el todo simple que se ve a sí mismo de modo global a partir de la riqueza en la que parecía haberse perdido su reflexión.

Por el hecho de que, en general, como ya se ha expresado antes, la sustancia es, en ella misma, sujeto, todo contenido es su propia reflexión dentro sí. La persistencia o la sustancia de una existencia es la igualdad consigo misma; pues su desigualdad consigo misma sería su disolución. Ahora bien, la seipseigualdad es la pura abstracción; pero justo ésta es el *pensar*. Cuando yo digo *cualidad*, digo la determinidad simple; por medio de la cualidad, una existencia es diferente de otra, o es una existencia; es para sí, o persiste por medio de esta simplicidad consigo. Pero así ella es esencialmente el *pensamiento*.—Se halla aquí concebido que el ser es pensar; aquí tiene su lugar la intelección que procura alejarse de ese habitual hablar sin conceptos acerca de la identidad de ser y pensar. Ahora bien, por el hecho de que la persistencia de la existencia es la igualdad a sí misma o la pura abstracción, ella es la abstracción de sí por sí misma, o bien, es ella misma su desigualdad consigo y su disolución: su propia interioridad y su recogimiento dentro de sí: su llegar a ser.—Por esta naturaleza de lo ente, y en la medida en que lo ente tiene esta naturaleza

para el saber, este último no es la actividad que maneja el contenido como algo extraño, no es la reflexión dentro sí sacada a partir del contenido; la ciencia no es ese idealismo que sustituye al dogmatismo *asertivo* bajo la forma de un dogmatismo *aseverador* o de un dogmatismo de la *certeza de sí mismo*: sino que, viendo el saber que el contenido retorna a su propia interioridad, ocurre más bien que su actividad tanto se ha sumergido en el contenido —pues ella es el sí-mismo inmanente de éste—, cuanto, a la vez, ha retornado dentro de sí —pues ella es la pura igualdad-a-sí-mismo en el ser otro—; y así ella es la astucia que, pareciendo abstenerse de toda actividad, mira atentamente cómo la determinidad y su vida concreta, precisamente cuando se imaginan estar trabajando por su autoconservación y su interés particular, son lo inverso, un hacer que se disuelve a sí mismo y hace de sí un momento del todo.

Si antes se indicó el significado del *entendimiento* por el lado de la autoconciencia de la sustancia, lo aquí dicho ilumina su significado por la determinación de la misma como algo que es.—El ser ahí, la existencia, es cualidad, determinidad igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado; tal es el entendimiento de lo que es ahí. Por eso es *nous*, en lo que Anaxágoras reconoció primero la esencia. Los que vinieron después de él concibieron, más determinadamente, la naturaleza de la existencia como *eidos* o como *idea*; es decir, como una *universalidad determinada*, una *especie*. La expresión *especie* parecerá demasiado ordinaria y demasiado poca cosa para referirse a las Ideas, a lo bello, lo sagrado y lo eterno, que hacen estragos en estos tiempos. Pero, de hecho, el término idea no expresa ni más ni menos que el término especie. Sólo que hoy día, con frecuencia, vemos que a una expresión que designa un concepto de manera precisa se la desdeña, y se prefiere otra que, aunque sólo sea porque viene de una lengua extraña, envuelve el concepto en niebla y suena por eso más edificante.— Precisamente por estar determinada como especie es por lo que la existencia es pensamiento simple; el *nous*, la simplicidad, es la sustancia. En virtud de su simplicidad o de su seipseigualdad, aparece como algo firme y permanente. Pero esta seipseigualdad es, en la misma medida, negatividad; por eso, toda existencia, todo lo que es firmemente ahí pasa a disolverse. La determinidad

parece serlo primero sólo porque se refiere a otro, y su movimiento parece serle comunicado por una violencia extraña; pero el que ella tenga en ella su mismo ser-otro y sea automovimiento, esto se halla contenido precisamente en aquella simplicidad del pensar mismo; pues ésta es el pensamiento que a sí mismo se mueve y diferencia, y es la interioridad propia, el *concepto* puro. Así, pues, el *orden del entendimiento* es un devenir, y en cuanto este devenir, es el *orden de la razón*.

En esta naturaleza de lo que es ser su concepto en su ser, es en lo que consiste simplemente la *necesidad lógica*; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es *saber* del contenido tanto como el contenido es concepto y esencia: o bien, sólo ella es lo *especulativo*.—La figura concreta, moviéndose a sí misma, se hace determinidad simple, con ello se eleva hasta la forma lógica y está en su condición de esencial; su existencia concreta es sólo este movimiento y es existencia lógica inmediata. Por eso, resulta innecesario añadirle exteriormente el formalismo al contenido concreto; éste es por sí mismo el tránsito a aquél, el cual, sin embargo, cesa de ser ese formalismo exterior porque la forma es el devenir nativo del contenido concreto mismo.

Esta naturaleza del método científico, que consiste, por un lado, en no estar separado del contenido, y por otro, en que se determina su propio ritmo por sí mismo, tiene su presentación propiamente dicha, como ya hemos recordado, en la filosofía especulativa.— Lo que aquí se ha dicho expresa, ciertamente, el concepto, pero no puede valer más que como una aseveración dada por anticipado. Su verdad no reside en esta exposición[52], parcialmente narrativa; y queda por eso tanto menos refutada cuando se asevera, a la contra, que no es así, sino que estas cosas son de tal o cual modo, cuando se traen a la memoria las representaciones habituales y se relatan como verdades ya concertadas y consabidas, o cuando se sirven, con toda clase de aseveraciones, las últimas novedades sacadas del relicario de la intuición divina interna.—Semejante recepción a la contra suele ser la primera reacción de un saber al que algo le resulta desconocido, con el fin de salvar la libertad y las propias intelecciones, la propia autoridad frente a la extraña, pues es con esta figura que se le aparece lo que ahora acaba de recibir: también con el fin de eliminar la apariencia y la especie de

vergüenza que hay supuestamente en el hecho de haber aprendido algo, igual que, al aceptar lo desconocido aplaudiéndolo, la reacción del mismo tipo consiste en lo que en otra esfera eran los discursos y la acción ultrarrevolucionarios.

Por eso, de lo que se trata en el *estudio de la ciencia* es de tomar sobre sí el esfuerzo tenso del concepto. Ese esfuerzo requiere que la atención se fije en el concepto como tal, en las determinaciones simples, por ejemplo, del *ser-en-sí*, del *ser-para-sí*, de la *seipseigualdad*, etc.; pues éstos son automovimientos puros tales que se les podría llamar almas, si no fuera porque su concepto designa algo más elevado que éstas. A la costumbre de seguir de corrido las representaciones, el que el concepto las interrumpa le resulta tan molesto como al pensar formalista que anda raciocinando de acá para allá en pensamientos irreales. A esa costumbre se la debe denominar un pensar material, una conciencia contingente que tan sólo está hundida en la materia, y a la cual, por ello, le resulta demasiado enojoso entresacar limpiamente a su sí-mismo desde la materia y estar, al mismo tiempo, cabe sí. Lo otro, el raciocinar, por el contrario, es la libertad respecto al contenido, y la vanidad de creerse por encima de él; lo que a ella se le requiere es el esfuerzo tenso de renunciar a esa libertad, y que, en lugar de ser el principio que mueve arbitrariamente el contenido, hunda en éste esa libertad, que le deje moverse por su propia naturaleza, es decir, por el sí-mismo como lo suyo, y que contemple este movimiento. Abstenerse de injerir con incursiones propias en el ritmo inmanente de los conceptos, no inmiscuirse en él por el propio arbitrio o por alguna sabiduría adquirida de cualquier otro modo, esta contención es, por sí misma, un momento esencial de la atención al concepto.

Del comportamiento raciocinante deben subrayarse más los dos lados por los que se le contrapone el pensar concipiente. Por una parte, aquél se comporta negativamente frente al contenido captado, sabe refutarlo y aniquilarlo. Decir que algo no es así: esa intelección es lo meramente *negativo*, es lo último, lo que no sale de sí mismo hacia un nuevo contenido sino que, para volver a tener un contenido, hay que traerle *otra cosa* de alguna parte. Es la reflexión dentro del yo vacío, la vanidad de su saber.—Pero esta vanidad no expresa solamente que este contenido sea vano, sino

también que la propia intelección también lo es; pues ella es lo negativo que no alcanza a ver lo positivo que tiene dentro de sí. Como esta reflexión no gana su negatividad misma para hacer de ella un contenido, no está para nada dentro de la Cosa, sino que siempre se queda aparte de ella; se figura, por ello, que afirmando el vacío ha llegado siempre más allá que una intelección llena de contenido. En cambio, según hemos mostrado antes, en el pensar concipiente lo negativo forma parte del contenido mismo, y tanto como su movimiento y determinación *inmanentes* cuanto como el *todo* de éstos, es lo *positivo*. Aprehendido como resultado, es lo que proviene de este movimiento, lo negativo *determinado*, y por ende, en igual medida, un contenido positivo.

Respecto al hecho, empero, de que semejante pensar tenga un contenido, ya sea de representaciones o de pensamientos, o de una mezcla de ambos, tiene él otro lado que le dificulta el concebir. La curiosa naturaleza de ese lado está estrechamente conectada con la esencia de la idea misma, que hemos indicado antes, o mejor dicho, la expresa según aparece como el movimiento que la aprehensión pensante es.—Pues, igual que en su comportamiento negativo, del que acabamos de hablar, el propio pensar raciocinante es el sí-mismo al que retorna el contenido, del mismo modo, a la inversa, el sí-mismo, en su conocer positivo, es un *sujeto* representado, al que el contenido se refiere como accidente y como predicado. Este sujeto constituye la base a la cual se ata el contenido, y por la que tiene su recorrido de ida y vuelta el movimiento. Ocurre de otro modo en el pensar concipiente. Al ser el concepto el sí-mismo propio del objeto, sí-mismo que se expone como el *devenir de este objeto*, no es un sujeto en reposo que, sin moverse, soporta los accidentes, sino que es el concepto que se mueve y que recoge dentro de sí sus determinaciones. En este movimiento, ese sujeto mismo en reposo se viene abajo; queda subsumido en las diferencias y el contenido, y constituye, más bien, la determinidad, es decir, el contenido diferenciado, así como el movimiento de éste, en lugar de permanecer erguido frente a él. El suelo firme que el raciocinar tiene en el sujeto en reposo, entonces, se tambalea, y sólo este movimiento mismo se convierte en el objeto. El sujeto que colma su contenido cesa de ir más allá de éste, y no puede tener además otros

predicados ni accidentes. A la inversa, la dispersión del contenido queda así ligada bajo el sí-mismo; el contenido no es lo universal que, libre del sujeto, correspondiera a varios. El contenido ya no es, entonces, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, es la esencia y el concepto de aquello de lo que se está hablando. El pensar representador, dado que su naturaleza consiste en recorrer los accidentes o predicados, y en ir más allá de ellos —con razón, pues no son más que predicados y accidentes—, en tanto que eso que en la frase tiene la forma de un predicado es la sustancia misma, se ve refrenado en su carrera. Sufre, por representarlo de esta manera, un choque en contra, un contragolpe. Empezando por el sujeto, como si éste permaneciera en el fondo, se encuentra con que, en tanto que el predicado es más bien la sustancia, el sujeto ha pasado a ser predicado, y queda con ello puesto en suspenso; y en tanto que aquello que parece ser predicado deviene una masa entera e independiente, el pensar no puede vagar libremente, sino que está detenido por esta pesantez.—Habitualmente, el sujeto, en cuanto sí-mismo *objetual* fijo, está primero puesto en el fundamento; a partir de ahí, prosigue el necesario movimiento hacia la multiplicidad de las determinaciones o de los predicados; aquí entra, en el lugar de aquel sujeto, el yo mismo que sabe, y es el enlazar de los predicados y el sujeto que los sostiene. Pero, en tanto que aquel primer sujeto se subsume en las determinaciones mismas y es su alma, el segundo sujeto, a saber, el que sabe, encuentra todavía en el predicado a aquel con el que pretendía haber terminado ya, y más allá del cual quería retornar dentro de sí, y en lugar de poder ser, en el movimiento del predicado, la parte agente en cuanto que raciocina si hay que asignarle a aquel primer sujeto tal o cual predicado, tiene más bien que habérselas aún con el sí-mismo del contenido, no debe ser para sí, sino que debe estar junto con ese contenido.

Formalmente, lo que hemos dicho puede expresarse así: la naturaleza del juicio, o de la proposición en general, que encierra dentro de sí la diferencia de sujeto y predicado, es destruida por la proposición especulativa, y la proposición de identidad en la que se convierte la primera contiene el contragolpe a aquella relación.—Este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye es semejante al que tiene lugar en el ritmo, entre el metro y el acento. El ritmo

resulta de la fluctuación del centro de ambos, y de su unificación. De igual modo, en la proposición filosófica, la identidad del sujeto y del predicado no debe anular la diferencia entre ellos, expresada por la forma de la proposición, sino que su unidad debe brotar como una armonía. La forma de la proposición es la aparición del sentido determinado o el acento que establece una diferencia en el relleno de la proposición; pero que el predicado exprese la sustancia y que el sujeto mismo caiga en lo universal, es la *unidad* en la que ese acento se apaga.

Para aclarar con ejemplos lo que venimos diciendo: en la proposición *Dios es el ser*, el predicado es el ser; tiene un significado sustancial en el cual el sujeto se fluidifica. Se supone que ser no es aquí predicado, sino la esencia; con lo que Dios parece que deja de ser lo que él es por el lugar que ocupa en la proposición, a saber, el sujeto firme.—Dado que el sujeto se pierde, el pensar, en lugar de seguir avanzando en el tránsito del sujeto al predicado, más bien se siente refrenado, y arrojado de vuelta al pensamiento del sujeto, pues echa en falta a éste; o bien, dado que el predicado mismo está enunciado como un sujeto, como el ser, como la *esencia* que agota la naturaleza del sujeto, el pensar encuentra al sujeto inmediatamente en el predicado; y entonces, en lugar de, tras haber ido dentro de sí en el predicado, obtener la libre posición del raciocinar, sigue aún ahondado en el contenido, o al menos está presente la exigencia de estar ahondado en él.—Así, también, cuando se dice que lo *efectivamente real* es lo *universal*, lo efectivamente real perece, en cuanto sujeto, dentro de su predicado. Lo universal no debe tener solamente el significado del predicado, en el sentido de que la proposición declare que lo efectivamente real es universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo efectivamente real.—Por eso, el pensar pierde el suelo objetual firme que tenía en el sujeto en la misma medida en que se ve retroyectado a él en el predicado, y dentro de éste, no retorna a sí, sino al sujeto del contenido.

En este refrenarse, al que no se está acostumbrado, se basan, en gran parte, las quejas sobre la ininteligibilidad de los escritos de filosofía cuando, por lo demás, en el individuo se dan las condiciones habituales de formación cultural para entenderlos. En lo que hemos dicho, podemos ver el fundamento de un reproche muy concreto que se les hace a menudo: que

bastantes cosas de ellos hay que leerlas varias veces para poder entenderlas; reproche del que se supone que contiene algo incontestable y definitivo, de modo que, cuando se da por bien fundado, no admitiría réplica alguna.—Por lo dicho antes se hace claro qué pasa con esto. La proposición filosófica, como es una proposición, suscita la opinión de que se trata de la habitual relación de sujeto y predicado, y del habitual comportamiento del saber. Este comportamiento y la opinión del mismo los destruye el contenido filosófico de la proposición; la opinión hace la experiencia de que se mienta otra cosa distinta de lo que ella creía querer decir, y esta corrección de su opinión fuerza al saber a volver sobre la proposición y captarla ahora de otro modo[53].

Una dificultad que debería evitarse la constituye la mezcla del modo especulativo y del raciocinante, cuando lo que se dice del sujeto tiene unas veces el significado de su concepto, pero otras sólo el significado de su predicado o accidente.—Un modo de exposición perturba al otro, y sólo alcanzaría a ser realmente plástica aquella exposición filosófica que excluyera rigurosamente el tipo de relación habitual en las partes de una proposición.

De hecho, el pensar no especulativo también tiene sus derechos, que son válidos, pero que no se toman en consideración en el modo de la proposición especulativa. Que la forma de la proposición sea puesta en suspenso no es algo que haya de ocurrir sólo de modo *inmediato*, sólo por el mero contenido de la proposición. Sino que este movimiento contrapuesto tiene que ser proferido; no sólo debe ser aquel refrenarse interior, sino que este retornar el concepto dentro de sí tiene que estar *presentado, expuesto*. Este movimiento, que constituye lo que en lo casos habituales se supone que proporciona la prueba, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Sólo ella es lo especulativo *efectivamente real*, y sólo proferir dicho movimiento es la exposición especulativa. En cuanto proposición, lo especulativo no es más que el refrenarse *interior* y el retorno *no-existente* de la esencia dentro de sí. Por eso, en los tratados[54] filosóficos, a menudo, nos vemos remitidos a esa intuición *interna*, con lo que queda escamoteada la exposición del movimiento dialéctico de la proposición que estábamos reclamando.—Se supone que la *proposición* debe expresar *qué* es lo

verdadero, pero, esencialmente, lo verdadero es sujeto; en cuanto tal, no es más que el movimiento dialéctico, esta marcha que se genera a sí misma, progresa y retorna a sí.—En el conocimiento habitual, este lado de la interioridad enunciada lo constituye la prueba. Pero desde que la dialéctica fue separada de la prueba, se perdió, de hecho, el concepto de prueba filosófica.

Cabe recordar, a este respecto, que el movimiento dialéctico también cuenta con proposiciones entre sus partes o elementos; por eso, la dificultad que acabamos de señalar parece retornar siempre, y ser una dificultad de la cosa misma.—Es algo semejante a lo que ocurre con las demostraciones habituales, que los fundamentos que utiliza necesitan, a su vez, una justificación, y así hasta el infinito. Pero esa forma de dar razones y de estipular condiciones pertenece precisamente a ese modo de demostración del que el movimiento dialéctico es diverso, y pertenece, por tanto, al conocimiento exterior. En lo que toca a este movimiento dialéctico, su elemento es el concepto puro, por lo que tiene un contenido que es, de medio a medio, sujeto en él mismo. No se da, pues, ningún contenido tal que se comporte como un sujeto que subyaciera en el fondo, y al que su significado le correspondiera como un predicado; de manera inmediata, la proposición es sólo una forma vacía.—Aparte del sí-mismo sensiblemente intuido o representado, es, sobre todo, el nombre en cuanto nombre quien designa al sujeto puro, lo uno vacío y sin concepto. Por esta razón, puede ser útil evitar, por ejemplo, el nombre *Dios*, porque esta palabra no es a la vez concepto de modo inmediato, sino que es el nombre propio, la quietud firme del sujeto que subyace en el fondo. En cambio, el ser, por ejemplo, o lo uno, la singularidad, incluso el sujeto mismo, etc., indican conceptos de modo inmediato.—Y aunque de aquel sujeto se digan verdades especulativas, el contenido de éstas carece del concepto inmanente, pues él sólo está presente como sujeto en reposo, y, por esta circunstancia, es fácil que estas verdades adquieran la forma de simple edificación.—De este lado, pues, el obstáculo que reside en la costumbre de captar el predicado especulativo por la forma de la frase, no como concepto y esencia, podrá resultar aumentado o disminuido por culpa del discurso filosófico mismo. La exposición, fiel a la intelección en la naturaleza de lo especulativo, tiene

que mantener la forma dialéctica y no admitir nada sino en la medida en que sea concebido y sea el concepto.

Tanto como la actitud raciocinante, entorpecen el estudio de la filosofía la imaginación sin raciocinio de unas verdades convenidas sobre las que su poseedor no opina que sea necesario volver, sino que las pone como fundamento y cree que puede proferirlas, y juzgar y condenar mediante ellas. Por este lado, urge una especial necesidad de que vuelva a hacerse del filosofar un asunto serio. En todas las ciencias, artes, destrezas y oficios vale la convicción de que, para poseerlos, se precisan múltiples esfuerzos en su aprendizaje y ejercicio. Respecto a la filosofía, en cambio, parece reinar hoy el prejuicio de que, aunque todo el mundo tenga ojos y dedos, si le dan la piel y las herramientas, no va a ser por ello capaz de hacer zapatos, pero cualquiera sabe inmediatamente filosofar, y sabe juzgar de filosofía porque posee en su razón natural la pauta para ello: como si no poseyera también en su pie la regla para los zapatos. —Parece que la posesión de la filosofía se coloca justamente en la falta de conocimientos y de estudio, y que aquélla termina donde éstos comienzan. Con harta frecuencia, se la tiene por un saber formal, vacío de contenido, y es muy de echar en falta el que se entienda que lo que haya de verdad, también por el contenido, en cualquier conocimiento o ciencia, sólo puede merecer este nombre si ha sido engendrado por la filosofía: que las demás ciencias, por más que intenten raciocinar sin la filosofía todo lo que quieran, sin ella no podrán tener ni vida, ni espíritu, ni verdad en ellas.

Por lo que respecta a la filosofía propiamente dicha, vemos que, frente al largo camino de formación cultural, frente al movimiento, tan rico como profundo, por el que el espíritu llega al saber, la revelación inmediata de lo divino y el sano sentido común, que ni se ha cultivado ni ha gastado ningún esfuerzo en otro saber, ni en el filosofar propiamente dicho, se consideran un equivalente perfecto y un sucedáneo igual de bueno; más o menos igual que la achicoria es celebrada como sucedáneo del café. No produce alegría observar cómo la necedad y hasta la tosquedad, carente de forma y de gusto, que es incapaz de sostener su pensar en una proposición abstracta, menos aún en la conexión de varias, lo mismo asegura ser la libertad y la tolerancia del pensar que asegura ser una genialidad. Esta última hace ahora

tantos estragos en la filosofía como en tiempos los hizo, según es notorio, en la poesía; los engendros de esta genialidad, cuando tenían algún sentido, en lugar de poesía producían una prosa trivial, y si iban más allá de ésta, discursos enloquecidos. De igual modo, hay ahora un filosofar natural, que se tiene por demasiado bueno para el concepto y que, por carecer de éste, se considera un pensar intuitivo y poético, que saca al mercado las combinaciones arbitrarias de una imaginación cuyos pensamientos no hacen sino desorgarnizarla: imaginerías que no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía.

En cambio, discurriendo fluidamente por el lecho, más pacífico, del sano sentido común, el filosofar natural nos entretiene con la mejor retórica de verdades triviales. Si se le echa en cara la insignificancia de éstas, contesta aseverando que el sentido y todo lo que las llena se hallan en su corazón, e igualmente deberían hallarse en el corazón de los demás, creyéndose que con lo de la inocencia del corazón, la pureza de la conciencia y lindezas por el estilo, ya ha dicho las cosas más últimas, frente a lo que no cabe ninguna objeción, ni puede exigirse nada más. Se trataba, empero, de que lo mejor[55] no se quedara en el interior, sino que fuera sacado a la luz desde ese pozo. Producir verdades últimas de ese género es un esfuerzo que era posible ahorrarse desde hace mucho tiempo, pues hace mucho tiempo que se las puede encontrar en sitios como el catecismo, los refranes populares, etc.—No es difícil captar la imprecisión o la ambigüedad de tales verdades, ni tampoco, con frecuencia, mostrarle a la conciencia que tiene dentro de ella misma la verdad justamente opuesta. Si se esfuerza por salir de la confusión que se ha armado dentro de ella, esa conciencia caerá en nuevas confusiones, hasta que finalmente estalle en un arrebato y diga que está más que convenido que las cosas son así o asá, y que todo lo demás son *sofismas*: tal es el eslogan del sentido común ordinario contra la razón cultivada y formada, igual que la expresión *ensoñaciones*, que la ignorancia respecto a la filosofía se aprendió de una vez para siempre con el fin de aplicársela a esta. Al apelar al sentimiento, a su oráculo más íntimo, el sentido común ordinario ha liquidado a quien no coincide con él; tiene que declarar que no tiene ya nada más que decirle a quien no encuentre y sienta dentro de sí lo mismo que él; dicho con otras

palabras: pisotea las raíces de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta consiste en instar al acuerdo con los otros, y su existencia sólo está en la comunidad de conciencias que así se produce. Lo antihumano, lo animal, consiste en permanecer anclado en el sentimiento y en no poder comunicarse más que por medio de éste.

Si se preguntase por una calzada real hacia la ciencia, no puede indicarse ningún camino más cómodo que el de confiarse al sano sentido común y, por lo demás, a fin de andar a la par con el tiempo y con la filosofía, leer recensiones de escritos filosóficos, y si hace falta, incluso los prólogos y los primeros párrafos de los mismos, pues éstos ofrecen ya los principios generales de los que todo depende, y aquéllas, a más de dar noticia histórica, proporcionan un juicio, el cual, además, por ser juicio, está mucho más allá de lo enjuiciado. Este camino ordinario puede hacerse con el batín puesto, mientras con ropaje pontifical avanza solemnemente el augusto sentimiento de lo eterno, lo sagrado y lo infinito: por un camino que ya es, más bien, por sí mismo, el ser inmediato en el centro, la genialidad de profundas ideas originales y de elevados centelleos mentales. Pero igual que tales profundidades no revelan aún la fuente de la esencia, estos cohetes no son todavía el cielo empíreo. Los pensamientos verdaderos y la intelección científica sólo pueden ganarse en el trabajo del concepto. Sólo el concepto puede producir la universalidad del saber, la cual no es ni la indeterminidad e indigencia ordinarias del sano sentido común, sino el conocimiento culturalmente formado y completo; ni es tampoco la generalidad extraordinaria de esa disposición de la razón que se echa a perder por la indolencia y el engreimiento del genio, sino la verdad que ha madurado hasta su forma nativa, la verdad susceptible de ser patrimonio de toda razón autoconsciente.

Al poner yo en el automovimiento del concepto aquello por lo que la ciencia existe, podrá parecer que esta consideración de que los aspectos externos que he indicado, y otros más de las representaciones que tiene nuestro tiempo acerca de la naturaleza y figura de la verdad difieren de ese automovimiento, que incluso son totalmente opuestos a él, no le promete una acogida precisamente favorable a un intento de presentar el sistema de la ciencia bajo esa determinación. Puedo pensarme, sin embargo, que, si a

veces, por ejemplo, se pone lo más excelente de la filosofía de Platón en sus mitos, que carecen de valor científico, también ha habido tiempos, que incluso se llaman tiempos de exaltación alucinada, en los que la filosofía aristotélica era estimada por su profundidad especulativa, y en los que al *Parménides* de Platón, que es, sin duda, la obra maestra de la dialéctica *antigua*, se lo tenía por el verdadero desvelamiento y la *expresión positiva de la vida divina*; e incluso, pese a la mucha turbiedad de lo que engendraba el éxtasis, este éxtasis malentendido no debía ser, supuestamente, de hecho, otra cosa que el *concepto puro*: puedo pensarme, además, que lo que hay de más excelente en la filosofía de nuestro tiempo pone su valor mismo en la cientificidad, y sólo por ella se hace valer, aunque los otros tomen las cosas de otro modo. Puedo tener la esperanza también, entonces, de que este intento de vindicar la ciencia para el concepto y de exponerla en este su elemento peculiar y propio sabrá abrirse paso, en virtud de la verdad interna de la Cosa. Tenemos que estar convencidos de que lo verdadero tiene la naturaleza de irrumpir y prevalecer cuando llega su tiempo, y que sólo hace aparición cuando éste ha llegado; por eso no aparece nunca demasiado pronto, ni encuentra un público inmaduro; también de que el individuo precisa de este efecto para probar y acreditar con él lo que todavía es cosa suya a solas, y para experimentar como algo universal la convicción que, de primeras, pertenecía sólo a la particularidad. A este objeto, con frecuencia hay que distinguir al público de quienes se comportan como sus representantes y portavoces. En algunos respectos, aquél se comporta de manera diferente, e incluso opuesta, a éstos. Mientras que el público tiende, con benevolencia, a cargar sobre sí la culpa de que un escrito filosófico no le diga nada, éstos, seguros de su competencia, echan la culpa al escritor. El efecto sobre el público es más silencioso que la actividad de estos muertos cuando entierran a sus muertos. Si hoy día, lo que es la inteligencia general está más formada, su curiosidad es más atenta y su juicio se define con más rapidez, de modo que los pies de quienes te van a sacar están ya a las puertas, muchas veces hay que distinguir de eso el efecto más lento que corrige y rectifica tanto la atención forzada por aseveraciones intimidatorias como la censura despectiva, efecto que a una de las partes sólo al cabo de

un tiempo le otorga un mundo de contemporáneos, mientras que la otra no tiene ninguna posteridad después de este mundo.

Como, por lo demás, en un tiempo en que la comunidad general del espíritu se ha fortalecido tanto, y la singularidad, tal como debe ser, se ha hecho tanto más indiferente, en un tiempo en que esa comunidad general se atiene a toda su plena extensión y su riqueza cultivada, y además la exige, y como la proporción que corresponde a la actividad del individuo en toda la obra del espíritu no puede ser sino muy pequeña, este individuo, entonces, tal como comporta ya la naturaleza de la ciencia, tiene que olvidarse tanto más de sí, y ciertamente, llegar a ser y hacer lo que pueda; pero también, en la misma medida, tanto menos hay que exigir de él, igual que tanto menos le cabe a él mismo esperar de sí y exigir para sí.

I

CIENCIA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

PRIMERA PARTE

CIENCIA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA[56]

INTRODUCCIÓN

La representación natural es que, en filosofía, antes de ir a la Cosa misma, esto es, al conocimiento efectivo de lo que es en verdad, sería necesario entenderse previamente sobre el conocimiento, ya se considere éste como instrumento para apoderarse de lo absoluto, ya como medio a través del cual se lo llega a divisar. La preocupación parece justificada: por una parte, podría ser que hubiera diversos tipos de conocimiento, uno de ellos más apropiado que otro para alcanzar esa última meta, y por lo tanto, podría elegirse mal; por otra parte, también, al ser el conocimiento una facultad de determinado tipo y alcance, si no se definen con precisión su naturaleza y sus límites, lo que se aprehenden son las nubes del error, en lugar del cielo de la verdad. Es más, esta preocupación tendrá incluso que transformarse en la convicción de que toda la empresa de que la conciencia, por medio del conocimiento, llegue a adquirir aquello que es en-sí debe de ser un contrasentido en su mismo concepto, y que entre el conocimiento y lo absoluto se alza una frontera que, simple y llanamente, los separa. Pues, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, salta en seguida a la vista que la aplicación de un instrumento a una Cosa no la deja tal como ella es para sí, sino que, más bien, la modela y transforma. O bien, si el conocimiento no es el instrumento de nuestra actividad, sino, en cierta medida, un medio entorno pasivo a través del cual llega hasta nosotros la luz de la verdad, tampoco ésta la obtenemos tal como ella es en sí, sino tal como ella es a través de este medio entorno, y en él. En ambos casos, estamos utilizando un medio que produce, de modo inmediato, lo contrario de su propósito; o mejor dicho, el contrasentido está, más bien, en

que nos sirvamos de un medio como tal. Parece, por cierto, que este inconveniente pudiera remediarse conociendo el modo en que actúa el *instrumento*, pues ello haría posible deducir en el resultado final la parte que pertenece al instrumento en la representación de lo absoluto obtenida por él, y obtener así lo verdadero ya en estado puro. Sólo que, de hecho, esta mejora nos devolvería al lugar donde estábamos. Si de una cosa modelada volvemos a quitar lo que el instrumento ha hecho en ella, entonces la cosa —en este caso, lo absoluto— vuelve a ser para nosotros exactamente tanto como antes de este esfuerzo, que resulta así superfluo. Y si el instrumento fuera de tal guisa que tan sólo nos acercara lo absoluto sin alterar nada de él, como hace, por ejemplo, la vara enviscada con el pájaro, bien pudiera ser que lo absoluto, en y para sí, si es que no estuviera ya donde nosotros y quisiera estarlo, se burlara de esta astucia; pues astucia es lo que sería en este caso el conocimiento, cuando, con sus múltiples esfuerzos, se las da de estar afanándose en algo completamente distinto de limitarse a producir una referencia inmediata que, por serlo, no supone esfuerzo alguno. O bien, si un examen de ese conocimiento que nosotros nos representamos como un *medio entorno* nos enseña la ley de su refracción, de tanto menos sirve deducir ésta del resultado; pues no la refracción del rayo, sino el rayo mismo por el que la verdad nos toca es el conocer y, si se deduce aquélla, no se nos señalaría nada más que la dirección pura, o el lugar vacío.

Si, entretanto, la preocupación por caer en el error desconfía de toda ciencia que se ponga manos a la obra sin reservas de ese estilo y conozca efectivamente, no se ve por qué no ha de ser a la inversa, y desconfiar de esa desconfianza, preocupándose de que este temor a errar sea ya el error mismo. De hecho, este temor presupone algo, varias cosas, como verdad, apoyando en ellas sus reservas y consecuencias, y son esas varias cosas las que primero habría que examinar si son verdad o no. Presupone, a saber, representaciones del *conocer* como un *instrumento* y como un *medio entorno*, y también presupone una *diferencia entre nosotros mismos y este conocimiento*; pero, sobre todo, presupone que lo absoluto está *a un lado*, y el conocer *al otro lado* para sí, y separado de lo absoluto, pero siendo algo real; o bien, por lo tanto, presupone que el conocer —el cual, estando fuera

de lo absoluto, estará seguramente también fuera de la verdad— tendrá, sin embargo, la cualidad de lo verdadero; suposición, esta, por la que lo que se llamaba temor al error se da a conocer, más bien, como temor a la verdad.

Esta consecuencia resulta de que sólo lo absoluto sea verdadero, o de que sólo lo verdadero sea absoluto. Puede rechazarse estableciendo la diferencia de que haya un conocer que, aunque no conozca lo absoluto, como quiere la ciencia, sí pueda ser, sin embargo, verdadero; y que aunque el conocer en general, sea, ciertamente, incapaz de atrapar lo absoluto, sí puede ser, sin embargo, capaz de otra verdad. Pero ya acabamos de ver que este andar dándole vueltas a la discusión acaba por conducir a una turbia distinción entre un verdadero absoluto y un verdadero de otro tipo, y que lo absoluto, el conocer y demás son palabras que presuponen un significado, alcanzar el cual es lo que primero importa.

En lugar de andar torturándose sin provecho con semejantes representaciones y modos de hablar acerca del conocimiento como un instrumento para hacerse con lo absoluto, o como un medio entorno a través del cual avistamos la verdad, etc. —relaciones estas en las que desembocan todas esas representaciones de un conocer separado de lo absoluto, y de un absoluto separado del conocer—, en lugar de andar torturándose con esas excusas que la incapacidad de la ciencia se busca presuponiendo tales relaciones con el fin de liberarse del penoso trabajo de la ciencia, a la vez y al mismo tiempo, que se da la apariencia de un esfuerzo serio y celoso, y también, en lugar de andar torturándose con respuestas a todo esto, las representaciones podrían desecharse sin más, por contingentes y arbitrarias; y el uso que, ligado a ellas, se hace de palabras como lo absoluto, el conocer, lo objetivo y lo subjetivo, y muchísimas otras, cuyo significado se da por consabido, podría considerarse incluso como un fraude. Pues el que pretende, de un lado, que tal significado es ya consabido, y de otro, que es él mismo quien tiene su concepto, parece que más bien lo hace para evitarse lo principal, a saber, dar este concepto. Con más razón, en cambio, podría ahorrarse el penoso trabajo de tomar ni siquiera en consideración tales representaciones y modos de hablar con los que evitar la ciencia misma, pues sólo constituyen una aparición vacía del saber, la cual desaparece inmediatamente cuando la ciencia entra en escena. Pero la ciencia, por el

hecho de entrar en escena, es ella misma una aparición; su entrada en escena no es todavía ella, llevada a ejecución y desplegada en su verdad. A estos efectos, es indiferente representarse que *ella* sea la aparición porque entre en escena *junto a otra cosa*, o llamar aparecer de ella a ese otro saber no verdadero. La ciencia, sin embargo, tiene que liberarse de esta apariencia; y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella. Pues un saber que no tenga la cualidad de lo verdadero, ella no puede, ni limitarse a repudiarlo como una visión común y ordinaria de las cosas, aseverando que ella es un conocimiento de otro género, completamente distinto, y que ese saber no es nada para ella; ni tampoco puede invocar el presentimiento de un saber mejor que hubiera dentro de él. Con aquella *aseveración*, declaraba que su *ser* es su fuerza; pero el saber no verdadero invoca igualmente que él *es*, y *asevera* que la ciencia no es nada a sus ojos; mas un escueto aseverar vale exactamente tanto como otro. Menos aún puede la ciencia invocar el presentimiento de algo mejor que habría dentro del conocer que no tiene la cualidad de lo verdadero, y que, aun dentro de él, apuntara hacia ella; pues, por un lado, ella estaría invocando igualmente a un ser; por otro lado, empero, se estaría invocando a sí misma como modo de ser dentro del conocer que no tiene la cualidad de lo verdadero, es decir, invocando a un modo malo de su ser, y más bien a su aparición que al modo en que ella es en y para sí. Ésta es la razón por la que debe emprenderse aquí la exposición del saber que aparece.

Ahora bien, como esta exposición no tiene por objeto nada más que el saber que aparece, parece que ella misma no sea la ciencia libre moviéndose en su figura peculiar, sino que, desde este punto de vista, puede ser tomada como el camino de la conciencia natural acuciada por llegar al saber verdadero; o bien, como el itinerario del alma que camina por toda la serie de sus configuraciones como estaciones que su propia naturaleza le ha puesto delante, para que se purifique hasta ser espíritu al llegar, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí.

La conciencia natural resultará ser sólo concepto de saber, o saber no real. Pero, en tanto que, de modo inmediato, ella se tiene a sí misma más bien por el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo, y ella considera una pérdida de sí misma lo que, más bien, es la realización de

su concepto; pues, en este camino, ella pierde su verdad. Puede ser visto, por eso, como un camino de *duda* o, dicho más propiamente, camino de desesperación[57]; pues lo que en él ocurre no es lo que se suele entender por duda, la sacudida de esta o aquella verdad presunta, a lo que sigue el debido volver a desvanecerse de la duda y el retorno a dicha verdad, de modo que, al cabo, la Cosa sea tomada igual que antes. Sino que el camino es la intelección consciente de la no-verdad del saber que aparece, a cuyos ojos lo más real es más bien lo que, en verdad, no es más que el concepto no realizado. Por eso, este escepticismo que se va dando cumplimiento no es tampoco aquello con lo que el severo celo por la verdad y por la ciencia se figura estar bien preparado y equipado para éstas; a saber, con la *firme resolución* de, en la ciencia, no someterse a la autoridad de los pensamientos de otros, sino examinarlo todo por uno mismo y seguir solamente las propias convicciones, o mejor aún, producirlo todo uno mismo, y no tener por verdaderas más que las propias acciones. Antes bien, la serie de sus configuraciones, que la conciencia va recorriendo por este camino, es la historia exhaustiva de la *cultura como formación* de la conciencia misma, hasta llegar a la ciencia. Esa firme resolución representa tal formación al simple modo de una resolución, como algo inmediatamente despachado y ya ocurrido; mas, frente a esta no verdad, este camino es el llevarla efectivamente a cabo. Ciertamente, seguir las propias convicciones es más que someterse a una autoridad; pero por que se pase de sostener un dictamen basándose en la autoridad a sostenerlo basándose en las propias convicciones, no necesariamente se altera todavía el contenido del dictamen, ni entra la verdad en el lugar del error. Cuando se está clavado en el sistema de la opinión y del prejuicio, la única diferencia entre estarlo por la autoridad de otros o por convicción propia es la vanidad inherente a esta última. Sólo el escepticismo que se orienta hacia toda la extensión de la conciencia que aparece, en cambio, capacita por primera vez al espíritu para examinar lo que es verdad, en cuanto que instala una duda que desespera de los llamados pensamientos, representaciones, y opiniones naturales, a los cuales es indiferente denominar propios o ajenos, y de los cuales está todavía colmada y cargada la conciencia que se pone a examinar

directamente, sin más, pero que, por eso, es de hecho incapaz para aquello que quiere emprender.

El *conjunto completo* de las formas de conciencia no real resultará él mismo por la necesidad del proceso y de la conexión del conjunto. Para que esto se haga concebible, puede hacerse notar previamente, de manera general, que la presentación en su noverdad de la conciencia que no es de veras no es un movimiento meramente *negativo*. Semejante visión unilateral es la que la conciencia natural tiene de ese movimiento; y el saber que hace de esta unilateralidad su esencia es una de las figuras de esta conciencia inacabada, figura que acaece ella misma en el curso del camino, y en él se ofrecerá. Se trata del escepticismo, que nunca ve en el resultado más que la *pura nada*, y hace abstracción de que esta nada es, de modo determinado, la nada *de aquello de lo cual ella resulta*. Pero la nada, tomada como la nada de aquello de lo cual ella proviene, no es, de hecho, más que el resultado de veras; ella misma es, por ende, una nada *determinada*, y tiene un *contenido*. El escepticismo que finaliza con la abstracción de la nada o de la vaciedad no puede seguir avanzando desde esta última, sino que tiene que quedarse a la expectativa de que se le ofrezca algo nuevo, y de qué se le ofrezca, para precipitarlo al mismo abismo vacío. Por el contrario, al aprehenderse el resultado tal como es en verdad, como negación *determinada*, ha brotado con ello, de modo inmediato, una nueva forma, y en la negación queda hecho el tránsito por el que el proceso se va dando por sí mismo a través de la serie completa de las figuras.

Pero *la meta* le está fijada al saber tan necesariamente como la serie del proceso; está allí donde el saber ya no tenga necesidad de ir más allá de sí mismo, donde se encuentre a sí mismo, y el concepto corresponda al objeto, y el objeto al concepto. Por eso, el proceso hasta esta meta es también imparable, y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. Lo que está limitado a una vida natural no puede ir por sí mismo más allá de su existencia inmediata; mas hay algo otro que lo empuja más allá, y este ser-arrancado es su muerte. La conciencia, en cambio, es para sí misma su *concepto*; por eso, ella es, inmediatamente, el salir más allá de lo limitado y, como eso limitado forma parte de ella, es el salir más allá de sí misma; con lo singular le viene puesto, a la vez, el más allá, aunque sólo sea *junto* a lo

limitado, como ocurre en la intuición espacial. De modo que la conciencia se hace sufrir a sí misma esta violencia de estropearse su satisfacción limitada. Al sentir esta violencia, bien puede ser que la angustia retroceda ante la verdad y se afane por conservar aquello cuya pérdida ve amenazada. Mas no puede encontrar reposo alguno: si quiere quedarse detenida en la indolencia carente de pensamiento, el pensamiento marchita la falta de pensamiento, y su inquietud perturba la indolencia; o, si se ancla firmemente en la receptividad sentimental, que asevera encontrarlo todo *bien en su especie*[58], esta aseveración sufre igualmente violencia por parte de la razón, la cual encuentra que algo no es bueno precisamente porque es una especie, y en la medida en que es. O bien, el temor a la verdad puede ocultarse de sí y de los otros detrás de la apariencia de que es justamente el ardoroso celo por la verdad lo que le hace tan difícil, incluso imposible, encontrar otra verdad que la verdad única de la vanidad de ser siempre más listo que cualquier pensamiento que pueda tenerse, ya venga de uno mismo o de otros; esta vanidad que sabe cómo frustrar toda verdad para retirarse dentro de sí misma, y que se solaza en el entendimiento propio, el cual siempre sabe cómo disolver todos los pensamientos para encontrar, en lugar de cualquier contenido, sólo el escueto yo, esa vanidad es una satisfacción a la que hay que dejar abandonada a sí misma, pues huye de lo universal y sólo busca el ser-para-sí.

Dicho esto, aunque sea de modo provisional y muy en general, sobre el modo y la necesidad del proceso, puede ser aún de provecho recordar algunas cosas sobre *el método de ejecución*. Esta exposición, representada como *comportamiento de la ciencia* respecto al saber *que aparece*, y como *investigación* y *examen de la realidad del conocer*, no parece que pueda tener lugar sin que se presuponga en su base un patrón de medida. Pues el examen consiste en aplicar un patrón aceptado, y según la igualdad o desigualdad que resulten de lo que se examina respecto al patrón, decidir si es correcto o incorrecto; y el patrón de medida como tal, así como la ciencia, si ella fuera tal patrón, quedarían así supuestos como la esencia o lo *en sí*. Pero en este punto en que la ciencia acaba de entrar en escena, ni ella ni nada se han justificado como la esencia o como lo en sí; y sin esto no parece que ningún examen pueda tener lugar.

Esta contradicción y su eliminación se darán de modo más determinado si recordamos primero las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal como advienen en la conciencia. Y es que ésta *distingue* de sí algo a lo que, a la vez, se *refiere*; o como se suele expresar, hay algo que es para *ella*; y el lado determinado de este *referir*, o del *ser* de algo para una *conciencia*, es el *saber*. Sin embargo, de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo que se halla referido al saber se diferencia asimismo de él, y está puesto como *ente* también fuera de esa referencia; el lado de este en sí se llama *verdad*. Lo que propiamente haya en estas determinaciones no nos concierne más por ahora, pues, siendo nuestro objeto el saber que aparece, sus determinaciones quedan registradas en un primer momento tal como se ofrecen inmediatamente; y tal como han sido aprehendidas es, sin duda, como ellas se presentan.

Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que estamos investigando lo que es *en sí*. Sólo que, en esta investigación, él es *nuestro* objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* suyo que resultara sería entonces, más bien, un ser *para nosotros*; lo que afirmáramos que fuera su esencia sería, más bien, no su verdad, sino sólo nuestro saber acerca de él. La esencia o el patrón de medida estarían en nosotros, y aquello que se compara con este patrón, y acerca de lo cual hay que decidir por medio de esta comparación, no tendría por qué reconocerlo necesariamente.

Pero la naturaleza del objeto que estamos investigando dispensa de esta separación, o de esta apariencia de separación y de esta presuposición. La conciencia aplica en ella misma su patrón de medida, con lo que la investigación será una comparación de ella consigo misma, pues la distinción que se acaba de hacer tiene lugar dentro de ella. Dentro de ella, hay una cosa que es *para otra*, o bien, a la conciencia como tal le es inherente la determinidad del momento del saber; a la vez, a sus ojos, esta otra cosa no es sólo *para ella*, sino que está también fuera de esta relación, o es *en sí*; el momento de la verdad. Así, pues, en eso que la conciencia, en su interior, declara como lo *en sí* o *lo verdadero*, es donde tenemos el patrón de medida que ella misma establece para medir su saber según él. Si a este saber lo denominamos *el concepto*, y a la esencia o lo verdadero lo denominamos lo ente o *el objeto*, el examen consistirá, entonces, en mirar

atentamente si el concepto corresponde al objeto. Mientras que si a la esencia o a lo en sí del *objeto* lo denominamos *el concepto*, y, en cambio, entendemos por *objeto* a este concepto en cuanto *objeto*, a saber, tal como él es *para otro*, entonces el examen consistirá en mirar atentamente si el objeto corresponde a su concepto. Bien se ve que ambas cosas son la misma; pero lo esencial es retener para toda la investigación que estos dos momentos, el *concepto* y el *objeto*, ser *para otro* y ser *en sí mismo*, caen ambos dentro del saber que estamos investigando, y no tenemos, por ello, necesidad de aportar patrones de medida, ni de andar aplicando en la investigación *nuestros* pensamientos y ocurrencias; eliminando éstos, conseguimos considerar la cosa tal como ella es *en* y *para sí* misma.

Pero no sólo por ese lado en que concepto y objeto, el patrón de medida y lo que hay que examinar, se hallan presentes en la conciencia misma, resulta superfluo que añadamos nosotros nada; sino que, también, quedamos dispensados del trabajo de la comparación de ambos y del *examen* propiamente dicho, de manera que, en tanto que la conciencia se examina a sí misma, a nosotros, de este lado, no nos queda más que el puro mirar atentamente. Pues la conciencia es, por una parte, conciencia del objeto, por otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que a ella le es lo verdadero, y conciencia de su saber acerca de ello. Siendo ambas cosas *para ella misma*, ella misma es la comparación de ambas: si su saber acerca del objeto corresponde a éste o no, eso es algo que llega a ser *para ella misma*. Ciertamente, parece que el objeto es para la conciencia misma sólo tal como ella lo sabe a él; parecería, por así decirlo, que ella no puede ir detrás de él a donde él es, *no para ella*, sino *en sí*, y que tampoco puede, por tanto, examinar en él su saber. Pero justo en el simple hecho de que ella sepa acerca de un objeto viene ya dada la diferencia de que algo sea lo *en sí a sus ojos*, mientras que el saber, o el ser del objeto *para la* conciencia, es otro momento. El examen se basa en esta diferenciación que viene ya dada. Si, al hacer esta comparación, ambas cosas no se corresponden, parece que la conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto, pero, de hecho, al alterar el saber, se le altera a la conciencia también el objeto mismo; pues el saber que hay es, esencialmente, un saber acerca del objeto; con el saber, también el objeto deviene otro, pues él pertenecía

esencialmente al saber. Y así le resulta a la conciencia que aquello que antes era lo *en sí*, no es lo en sí, o que sólo era *en sí* PARA ELLA. Al encontrar, entonces, la conciencia en su objeto que su saber no corresponde a éste, el objeto mismo tampoco se sostiene; o bien, el patrón de medida del examen se altera si aquello de lo cual él debía ser patrón no resiste el examen; y el examen no sólo es un examen del saber, sino también de su patrón de medida.

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que*, a partir de él, *le surge a ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama *experiencia*. En referencia a esto, habrá que resaltar con más detalle, en el recorrido que acabamos de mencionar, un momento en virtud del cual se difundirá una nueva luz sobre el lado científico de la exposición que sigue. La conciencia sabe *algo*; este objeto es la esencia o lo *en sí*, pero también es lo *en sí* para la conciencia; y así hace entrada la ambigüedad de esto verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno, el primer *en sí*, y luego, *el ser para ella de este en sí*. Este último parece que, en primera instancia, es sólo la reflexión de la conciencia dentro de sí misma, un representar, no de un objeto, sino únicamente de su saber de aquel primer en sí. Sólo que, como ya hemos mostrado previamente, en todo el proceso, a la conciencia se le altera el primer objeto; éste deja de ser lo en sí, y deviene a sus ojos un objeto tal que sólo *para ella* es lo *en sí*; pero, entonces, lo verdadero es esto: *el ser para ella de este en sí*; es decir, que esto es la esencia, o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la nulidad del primero, es la experiencia hecha sobre él.

En esta exposición del recorrido de la experiencia hay un momento en virtud del cual ella parece no coincidir con lo que se suele entender por experiencia. A saber, el paso del primer objeto y del saber de él al otro objeto *en el que* se dice que se ha hecho la experiencia se indicó de tal manera que el saber del primer objeto, o el *para* la conciencia del primer en sí, debe él mismo convertirse en el segundo objeto. Mientras que, de ordinario, parece que la experiencia de la no-verdad de nuestro primer concepto la hacemos en *otro* objeto que acaso encontramos externamente, de modo contingente, de tal manera que a nosotros lo único que nos toca es

el puro aprehender lo que es en y para sí. En aquel primer enfoque, sin embargo, el nuevo objeto se muestra como llegado a ser por una *inversión de la conciencia* misma. Esta consideración de la cosa es nuestro añadido, por medio del cual la serie de las experiencias de la conciencia se eleva hasta la marcha científica, pero no es para la conciencia que consideramos. Pero de hecho, se da aquí también la misma circunstancia de la que ya hablábamos antes, respecto a la relación de esta exposición con el escepticismo, a saber, que el resultado respectivo de cada vez, el cual se da en un saber que no es conforme a verdad, no debe desembocar en una nada vacía, sino que, necesariamente, tiene que ser aprehendido como la nada de aquello cuyo resultado es; un resultado que contiene lo que el saber precedente tuviera en él de verdadero. Esto se presenta aquí de tal manera que, en tanto que lo que primero aparecía como el objeto se degrada, a ojos de la conciencia, a un saber acerca de él, y en tanto que lo *en sí* se convierte en un *ser de lo en sí* para la *conciencia*, este ser es el nuevo objeto, con el cual también entra en escena una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es algo distinto de lo que lo era para la figura precedente. Es esta circunstancia la que guía toda la serie de figuras de la conciencia en su necesidad. Sólo esta necesidad misma, o la *emergencia* del nuevo objeto que se presenta a la conciencia sin que ésta sepa lo que le acontece, es lo que sucede para nosotros, por así decirlo, como a sus espaldas. Entra así en su movimiento un momento del ser *en sí*, o del *ser* para nosotros, que no se expone para la conciencia, la cual está prendida en la experiencia misma; pero el *contenido* de lo que emerge ante nosotros es *para ella*, y nosotros sólo concebimos la parte formal del mismo, o su puro originarse; *para ella*, esto que se ha originado es sólo como objeto, para *nosotros* es, a la vez, como movimiento y devenir.

En virtud de esta necesidad, este camino hasta la ciencia es él mismo ya *ciencia*, y, por tanto, conforme a su contenido, la ciencia es la *experiencia de la conciencia*.

La experiencia que la conciencia hace acerca de sí misma no puede, conforme a su concepto, comprender en sí menos que todo el sistema de la conciencia, o todo el reino de la verdad del espíritu, de tal manera que los momentos de esta verdad se exponen en esta determinidad peculiar de no

ser momentos abstractos, puros, sino tal como son para la conciencia, o tal como esta misma, en su referencia a ellos, entra en escena, con lo que los momentos del todo son *figuras de la conciencia*. Impulsándose hacia delante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño, que sólo es para ella y lo es en cuanto otro, o un punto donde la aparición, el fenómeno, se haga igual a la esencia, donde su exposición, por ende, coincida con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu y, finalmente, al atrapar ella misma esta su esencia, designará la naturaleza del saber absoluto mismo.

A. CONCIENCIA

I

LA CERTEZA SENSORIAL; O EL ESTO Y MI OPINIÓN QUE QUIERO ÍNTIMAMENTE DECIR

El saber que de primeras, o de modo inmediato, es objeto nuestro no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de lo que *está siendo*. Nosotros hemos de comportarnos de modo igualmente *inmediato* o *receptivo*, esto es, no alterar en él nada de cómo se presente, y mantener los conceptos alejados del acto de aprehender.

El contenido concreto de la *certeza sensorial* hace que ésta aparezca inmediatamente como el conocimiento *más rico*, más aún, como un conocimiento de riqueza infinita, para la que no puede encontrarse ningún límite, ni cuando *salimos* al espacio y al tiempo, en tanto que es en ellos donde esa riqueza se expande, ni cuando, tomando para nosotros un pedazo de esta plenitud, *penetramos* en su interior dividiéndolo. Dicho conocimiento aparece, además, como el conocimiento *más de verdad*; pues aún no ha eliminado nada del objeto, sino que lo tiene delante de sí, en toda su integridad. Pero, de hecho, esta *certeza* se revela a sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre. Lo único que dice de lo que sabe es esto: *es*; y su verdad no contiene nada más que el *ser* de la cosa; la conciencia, por su parte, sólo está en esta certeza como puro *yo*; o bien, *yo* estoy ahí como puro *éste*, y el objeto, igualmente, sólo está como puro *esto*. Yo, *éste*, no estoy *cierto* de *esta* cosa porque *yo* me desarrolle con ello en cuanto conciencia y mueva de múltiples maneras el pensamiento. Tampoco porque

la cosa de la que estoy cierto fuera, conforme a una gran cantidad de disposiciones y hechuras diversas, un rico conjunto de referencias en ella misma, o un conjunto plural de relaciones con otras cosas. Ninguna de estas dos razones atañe en nada a la verdad de la certeza sensorial; ni el yo ni la cosa tienen en ellos el significado de una mediación múltiple y diversa; «yo» no tiene el significado de un representar o un pensar múltiple y diverso, ni la cosa tiene el significado de múltiples y diversas disposiciones; sino que la cosa *es*; y es *sólo porque* es; ella es, esto es lo esencial a ojos del saber sensorial, y este *ser* puro o esta simple inmediatez es lo que constituye su *verdad*. Asimismo, la certeza, en cuanto *referencia*, es referencia pura *inmediata*; la conciencia es *yo*, y nada más, un puro *éste*; el individuo *singular* sabe un esto puro, o bien, sabe lo singular.

Pero en el *puro ser*, que constituye la esencia de esta certeza y del que ella declara que es su verdad, están jugando a la vez, si miramos detenidamente, muchas otras cosas más. Una certeza sensorial efectiva no es solamente esta pura inmediatez, sino que es un *ejemplo* de la misma. Entre las innumerables diferencias que concurren por aquí encontramos por doquier la diversidad principal de que en ella, en seguida, caen del puro ser y se separan los dos *estos* que hemos mencionado, un *éste* en cuanto yo, y un *esto* en cuanto objeto. Si reflexionamos sobre esta diferencia, resulta que ni el uno ni el otro están sólo *de modo inmediato* en la certeza sensorial, sino que ambos lo están, a la vez, como *mediados*; yo tengo esta certeza *por* otro, a saber, la cosa; y ésta, igualmente, está en la certeza *por* otro, a saber, yo.

Esta diferencia de la esencia y del ejemplo, de la inmediatez y de la mediación, no la hacemos sólo nosotros, sino que la encontramos en la certeza sensorial misma; y es en la forma en que esté en la certeza, no según nosotros la acabamos de determinar, como se habrá de registrar tal diferencia. En la certeza hay algo en cuanto lo simple que es de modo inmediato, o bien, puesto como la esencia: el *objeto*; pero también hay lo otro, en cuanto lo inesencial y mediado, que está en ella, no *en sí*, sino en virtud de otro, hay yo, un *saber* que sabe al objeto sólo porque éste es, y un saber que puede ser o no ser. Mientras que el objeto *es* lo verdadero, y la

esencia; él *es*, y es indiferente a si es sabido o no; permanece aunque no sea sabido; mientras que el saber no es si no hay objeto.

Es el objeto, entonces, lo que hay que examinar: si está, de hecho, en la certeza sensorial misma como esa esencia por la que la certeza sensorial lo hace pasar; si este concepto suyo de ser esencia corresponde al modo en que él está presente en ella. A este fin, no tenemos que reflexionar sobre él y meditar sobre lo que él quisiera ser en verdad, sino tan sólo examinarlo tal como la certeza sensorial lo tiene en ella.

A ella misma, pues, hay que preguntarle: ¿*qué es el esto*? Si lo tomamos en la figura doble de su ser, como el *ahora* y como el *aquí*, la dialéctica que el esto conlleva adquiere una forma que será tan comprensible como el esto mismo sea. A la pregunta de ¿*qué es el ahora*? Respondemos, por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensorial, bastará con un simple experimento. Apuntamos por escrito esta verdad; una verdad no puede perder nada porque se la apunte por escrito; tanto menos porque la conservemos. Y si *ahora*, a *mediodía*, volvemos a mirar la verdad apuntada, tendremos que decir que se ha quedado insulsa.

El ahora que es noche es *conservado*, es decir, se lo trata como aquello por lo que se lo hace pasar, como *algo que es*; pero se revela, más bien, como algo que no es. Por supuesto, el *ahora* se mantiene, pero como algo que no es noche; de igual modo, frente al día que ahora es, se mantiene como algo que tampoco es día; o bien, como algo *negativo* en general. Por eso, este ahora que se mantiene no es algo inmediato; sino algo mediado, pues, en cuanto que es algo que permanece y se mantiene, está determinado *por esto*: que otra cosa, a saber, el día y la noche, no sean. Sin embargo, sigue siendo tan simple como antes: *ahora*[59], y dentro de esta simplicidad, es indiferente a los ejemplos en los que se juegue con él; el día o la noche son su ser en tan poca medida como sea de día o de noche; a él no le afecta para nada este ser otro suyo. A una cosa así de simple, que es por la negación, que no es ni esto ni aquello, que es un *no esto*, e igualmente indiferente a ser aquello o esto, la denominamos un *universal*; o sea, lo universal es, de hecho, lo verdadero de la certeza sensorial.

Y como un universal *pronunciamos* también lo sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal*; o bien: *es*; es decir, el *ser en general*. Al

hacer esto, no nos *representamos*, desde luego, el esto universal, o el ser en general, pero *pronunciamos* lo universal; o bien, no hablamos sin más tal como *queremos íntimamente decir*, tal como *opinamos* en esta certeza sensorial. Pero, como vemos, el lenguaje es más de verdad; en él, nosotros mismos refutamos inmediatamente nuestra *opinión*, lo que queremos íntimamente decir, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensorial, y el lenguaje expresa sólo eso verdadero, resulta del todo imposible que nunca podamos decir un ser sensible que *queremos íntimamente decir*.

Lo mismo ocurrirá en el caso de la otra forma del esto, la del *aquí*. El *aquí* es, por ejemplo, el *árbol*. Me doy la vuelta, y ya ha desaparecido esta verdad, se ha invertido en lo opuesto: el *aquí* no es *un árbol,* sino *una casa*. El propio *ahora* no desaparece; sino que *es* permanentemente en el desaparecer de la casa, del árbol, etc., y le es indiferente ser casa, o árbol. *El éste* se vuelve a mostrar, entonces, como *simplicidad mediada*, o como *universalidad*.

Así pues, a esta certeza sensorial, en tanto que muestra en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, le queda el *puro ser* como su esencia, pero no como algo inmediato, sino como algo a lo que le es esencial la negación y la mediación; esto es, no como aquello que *queremos íntimamente decir* con el *ser*, sino el *ser* con la *determinación* de ser la abstracción o lo universal puro, y *nuestra opinión,* para la que lo verdadero de la certeza sensorial no es lo universal, queda así de más, sola y superflua frente a este ahora y aquí vacío e indiferente.

Si comparamos la relación en la que entraron primero en escena el *saber* y el *objeto* con la relación que estos mismos vienen a tener en este resultado, resulta que se ha invertido. El objeto, que debía ser lo esencial, es ahora lo más inesencial de la certeza sensorial, pues lo universal que él ha llegado a ser no es ya tal como el objeto debiera ser esencialmente para la certeza sensorial, sino que ésta se halla ahora presente en lo opuesto, en el saber, que antes era lo inesencial. La verdad de la certeza sensorial está en el objeto en tanto que es *mi* objeto, o bien, en *mi querer decir*, el objeto es porque yo sé de él. Con lo que la certeza sensorial ha sido, ciertamente, expulsada del objeto, pero no por ello ha quedado cancelada, sino que tan

sólo se la ha hecho retroceder hasta el yo; está por ver lo que la experiencia nos muestra acerca de esta realidad suya.

La fuerza de su verdad reside ahora, entonces, en el yo, en la inmediatez de mi *ver, oír*, etc.; la desaparición del ahora y del aquí singulares que queremos íntimamente decir se evita porque *yo* los retengo. *El ahora es día*, porque yo veo este último; *el aquí es un árbol* por lo mismo. Pero la certeza sensorial experimenta en esta relación la misma dialéctica en ella que en la relación anterior. *Yo, este yo*, veo el árbol y *afirmo al árbol como estando aquí; otro yo*, empero, ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino, más bien, una casa. Ambas verdades tienen la misma acreditación, a saber, la inmediatez del ver, y la seguridad y la aseveración de ambas acerca de su saber; pero una desaparece en la otra.

Lo que no desaparece es el *yo* en cuanto *universal*, cuyo ver no es un ver el árbol ni un ver la casa, sino un simple ver que media a través de la negación de esta casa y demás, y al hacerlo es igualmente simple e indiferente frente a cualquier otro ejemplo, frente a la casa o el árbol. El yo es sólo algo universal, como el *ahora*, *aquí* o *esto* en general; sin duda, yo quiero decir íntimamente un *yo singular*, pero igual que no puedo decir lo que quiero íntimamente decir con ahora, o aquí, lo mismo pasa con «yo». Al decir: *este aquí*, *ahora* o un singular, digo TODOS *éstos*, todos los *aquís*, *ahoras*, *singulares*; asimismo, al decir *yo*, *este yo singular*, estoy diciendo, en general, TODOS *los yos*; cada uno de ellos es lo que yo digo; *yo*, *éste*, *singular*, *yo*. Cuando a la ciencia se le presenta, como piedra de toque en la que no podría sino fracasar, esta exigencia de deducir, o construir, o encontrar a priori, o como se lo quiera llamar, algo que se llame *esta cosa*, o *este hombre*, es legítimo pedir que esta exigencia *diga* cuál *esta* cosa o cuál *este* yo quiere ella íntimamente decir; pero decir eso es imposible.

La certeza sensorial experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo, y que la inmediatez no es una inmediatez ni de lo uno ni de lo otro, pues, en ambos, lo que yo quiero íntimamente decir es, más bien, algo inesencial, y el objeto y el yo son universales en los que aquel ahora, o aquí, o aquel yo que quiero íntimamente decir no persisten, ni *son*. Todo esto nos lleva a poner el *todo* de la certeza sensorial misma como *esencia* de ésta, y no sólo un momento de ella, tal como ocurría en los dos casos, en

los que primero el objeto contrapuesto al yo, y luego el yo, eran supuestamente su realidad. Es, pues, *toda* la certeza sensorial misma la que se mantiene firme en ella como *inmediatez*, y de este modo excluye de sí toda contraposición que tuviera lugar en lo anterior.

Esta inmediatez pura, pues, no atañe ya en nada al ser-otro del aquí como árbol, que pasa a un aquí que es no-árbol, ni al ser-otro del ahora como día, que pasa a un ahora que es noche, ni a otro yo para el que su objeto es otra cosa. Su verdad se mantiene como referencia que permanece igual a sí misma, que no hace, entre el yo y el objeto, ninguna diferencia por la condición de esencial o inesencial, y en la que, por ello, no puede tampoco penetrar diferencia alguna. Yo, este yo, afirmo, pues, el aquí como árbol, y no me doy la vuelta para que el aquí no se me torne en un no-árbol; no me doy por advertido, tampoco, de que otro yo ve el aquí como no árbol, o de que yo mismo, en otra ocasión, he tomado al aquí por un no-árbol, al ahora por no-día, sino que yo soy un puro intuir; yo, para mí, me mantengo en que el ahora es día, o también en que el aquí es árbol; tampoco comparo el aquí con el ahora, sino que me aferro a una *única* referencia inmediata: el ahora es día.

Como, en consecuencia, esta certeza ya no quiere acercarse a nosotros cuando llamamos su atención sobre un ahora que es noche, o sobre un yo para el que es de noche, vayamos nosotros hacia ella y hagamos que nos muestre el ahora que se afirma. Tenemos que hacérnoslo *mostrar*, pues la verdad de *esta* referencia inmediata es la verdad de *este* yo que se restringe a un *ahora* o un *aquí*. Si tomáramos esta verdad *después*, o si nos mantuviéramos *alejados* de ella, ella no tendría entonces ningún significado, pues habríamos cancelado la inmediatez que le es esencial. Tenemos, por tanto, que entrar en el mismo punto del tiempo o del espacio y hacérnoslos mostrar, esto es, hacer de nosotros el mismo este yo que es el que sabe con certeza. Veamos, pues, de qué hechura es eso inmediato que se nos señala.

Se muestra el *ahora*, *este ahora*. *Ahora*; ya ha dejado de ser en cuanto se lo muestra; el *ahora* que *es* es otro que lo mostrado, y vemos que el ahora es precisamente esto: en tanto que es, ya ha dejado de ser. El ahora, según nos es mostrado, es algo *sido*; y ésta es su verdad; no tiene la verdad

del ser. Lo verdadero es, pues, que ha sido. Pero lo que ha *sido no* es, de hecho, *esencia alguna*; no ES, y de lo que se trataba era del ser.

En este señalar vemos, pues, sólo un movimiento, que tiene el siguiente recorrido: 1) yo señalo el ahora, el cual está afirmado como lo verdadero; pero lo muestro como sido, o bien, como algo cancelado, dejo cancelada la primera verdad y 2) ahora afirmo, como segunda verdad, que ha sido, que está cancelado. 3) Pero lo sido no es; paso a cancelar el haber sido o estar cancelado, la segunda verdad, con ello niego la negación del ahora, y regreso así a la primera afirmación: que *ahora* es. El ahora y el señalar el ahora están hechos, pues, de tal manera que ni el ahora, ni el señalar el ahora son algo simple e inmediato, sino que son un movimiento que tiene en él diversos momentos; se pone *esto*; pero lo que es puesto es más bien *otro*, o sea, el esto es cancelado; y este *ser-otro*, el cancelar el primero, queda ello mismo, a su vez, cancelado, y retornado así a lo primero. Pero esto primero reflexionado dentro de sí no es exactamente lo mismo que era al comienzo, a saber, algo inmediato; sino que, precisamente, es algo *reflexionado dentro de sí*, o *algo simple* que en el ser otro sigue siendo lo que es; un ahora que es, absolutamente, muchos ahoras; y éste es el ahora de verdad; el ahora como día simple que tiene dentro de sí muchos ahoras, horas; semejante ahora, una hora, es, justamente, tantos minutos, y este ahora, asimismo, muchos ahoras, y así sucesivamente.—El *señalar* es por sí mismo, pues, el movimiento que enuncia lo que el ahora es en verdad; a saber, un resultado, o el compendio de una pluralidad de ahoras; y señalar es hacer la experiencia de que el ahora es *universal*.

El aquí *señalado* que yo retengo firmemente es igualmente un *esto* aquí que, de hecho, no es *esto* aquí, sino un delante y un detrás, un arriba y un abajo, un a la derecha y un a la izquierda. El arriba es ello mismo, también, este múltiple ser-otro en arriba, abajo, y así sucesivamente. El aquí al que supuestamente se señalaba desaparece en otros aquís, pero éstos desaparecen igualmente; lo señalado, lo retenido firmemente, lo permanente es un *esto negativo*, que sólo *es* así en cuanto los aquís son tomados tal como deben ser tomados, pero se cancelan con ello; es una complexión simple de muchos aquís. El aquí que se quiere íntimamente decir sería el punto; pero el punto no *es*, sino que, al ser el punto señalado como siendo,

el señalar muestra ser, no un saber inmediato, sino un movimiento que parte del aquí que íntimamente se quería decir, atraviesa muchos aquís y llega al aquí universal, el cual, igual que el día es una multiplicidad simple de ahoras, es, por su parte, una multiplicidad simple de aquís.

Se hace patente que la dialéctica de la certeza sensorial no es otra cosa que la simple historia de su movimiento o de su experiencia, y la certeza sensorial misma no es otra cosa que esta historia y nada más. Por eso, también, la conciencia natural siempre avanza ella misma hasta este resultado —el de lo que es verdadero en la certeza sensorial— y tiene la experiencia de ello; pero también vuelve siempre a olvidarlo, y empieza el movimiento desde el principio. Es para asombrarse, por tanto, cuando, habida cuenta de esta experiencia, se plantea como experiencia universal, incluso como afirmación filosófica, y hasta como resultado del escepticismo, que la realidad o el ser de las cosas exteriores en cuanto que son *éstas*, o son cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia; semejante afirmación, al mismo tiempo, no sabe lo que habla y no sabe que dice lo contrario de lo que quiere decir. La verdad del *esto* sensible para la conciencia, dice, es una experiencia universal; pero la experiencia universal es más bien lo contrario; cada conciencia vuelve a cancelar ella misma una verdad semejante, como, por ejemplo: el *aquí es un árbol*, o el *ahora es mediodía*, y pronuncia lo contrario: el aquí *no* es un árbol sino una casa; y lo que en esta afirmación, que cancela la primera, vuelve a ser una afirmación semejante acerca de un esto sensible, asimismo lo cancela en seguida; y en toda certeza sensorial experimentará, en verdad, únicamente lo que hemos visto, a saber, el *esto* como un *universal*, lo contrario de lo que aquella afirmación asevera que es la experiencia universal.—En el caso de esta apelación a la experiencia universal puede ser lícito anticipar la consideración debida a lo práctico. Dentro de esta consideración, puede decírsele a quienes afirman esa verdad y certeza de la realidad de los objetos sensibles que harían bien en remitirse a la escuela más elemental de sabiduría, la de los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, y en haber aprendido primero el secreto del comer pan y el beber vino; pues quien está iniciado en estos misterios no sólo llega a dudar del ser de las cosas sensibles, sino hasta a desesperar de él; y en parte consuma él la nulidad de

las cosas sensibles en ellas mismas, en parte las ve a ellas consumarse. Tampoco las bestias están excluidas de esta sabiduría, sino que, más bien, prueban estar profundísimamente iniciadas en ella, pues no se quedan paradas delante de las cosas sensibles en cuanto que son en sí, sino que, desesperando de esta realidad, y en la plena certeza de su nulidad, se lanzan sin más sobre ellas y las devoran; y al igual que ellas, la naturaleza entera celebra estos misterios revelados que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.

Sin embargo, quienes plantean semejante afirmación dicen también, según hemos hecho notar antes, inmediatamente, lo contrario de lo que quieren íntimamente decir; fenómeno este que, quizá, puede hacer meditar mejor que cualquier otro sobre la naturaleza de la certeza sensorial. Ellos hablan de la existencia de objetos *externos*, los cuales pueden determinarse, más precisamente, como cosas *efectivamente reales*, absolutamente *singulares*, *enteramente personales*, *individuales*, ninguna de las cuales tiene nada ya que sea absolutamente igual a ella; esta existencia, dicen, tiene absoluta certeza y verdad. Ellos quieren decir íntimamente, *este* pedazo de papel sobre el que escribo esto, o mejor, sobre el que he escrito; pero lo que quieren íntimamente decir no lo dicen. Si realmente quisieran *decir* este pedazo de papel que quieren íntimamente decir —y ellos querían *decir*—, sería imposible, porque el esto sensible que se quiere íntimamente decir es *inalcanzable* para el lenguaje, el cual pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Por eso, acabaría pudriéndose entre los intentos efectivos por decirlo; los que hubieran empezado su descripción, no podrían terminarla, sino que tendrían que dejársela a otros que terminarían por reconocer que hablan de una cosa que no es. Por supuesto que quieren decir íntimamente, entonces, *este* pedazo de papel, que es aquí completamente distinto del de arriba; pero lo que hablan son cosas efectivamente reales, *objetos externos o sensibles*, esencias *absolutamente singulares*, etc., es decir, dicen de ellas solamente lo *universal*; por eso, lo que se llama lo inefable no es más que lo noverdadero, lo irracional, lo meramente opinado: lo que se ha querido íntimamente decir.—Si lo único que se dice de algo es que es una *cosa efectivamente real*, un *objeto externo*, sólo lo es como lo más universal, y con ello se enuncia su *igualdad* con todo, más que su

cualidad de ser diferente. Si yo digo una cosa *singular*, la digo asimismo, más bien, como enteramente *universal*, pues todas las cosas son una cosa singular; e igualmente, *esta* cosa es todo lo que se quiera. Si lo designamos más precisamente como *este* pedazo de papel, entonces, todos y cada uno de los papeles son *un* este pedazo de papel, y no digo nunca más que lo universal. Pero si yo intento ayudar al acto de hablar —el cual posee la divina naturaleza de invertir inmediatamente la opinión, el íntimo querer decir, convertirlo en otra cosa, y así no dejarle nunca tomar *la palabra*— señalando este pedazo de papel, hago entonces la experiencia de lo que de hecho es la verdad de la certeza sensorial; lo señalo como un aquí que es un aquí de otros aquí, o bien, que es en él mismo un *conjunto simple* de muchos aquís, es decir, que es un universal, lo tomo, lo registro tal como es en verdad, y en lugar de saber algo inmediato, lo tomo por verdadero, lo *percibo*[60].

II

LA PERCEPCIÓN; O LA COSA Y LA ILUSIÓN

La certeza inmediata no se lleva lo verdadero, pues su verdad es lo universal, y lo que ella quiere es el *esto*. La percepción, en cambio, lo que a sus ojos es lo ente lo toma como universal. Del mismo modo que la universalidad es su principio en general, también sus momentos, que se diferencian inmediatamente en ella, el yo y el objeto, son cada uno universales. Ese principio se nos ha *originado* a nosotros, y por eso, nuestro registrar de la percepción no es ya un registrar que aparezca fenoménicamente, como el de la certeza sensorial, sino que es necesario. Al originarse el principio, al mismo tiempo, llegaban a ser los dos momentos que tan sólo se *desprenden* según aparecen; uno es el movimiento del señalar, el otro, el mismo movimiento, pero en cuanto simple; aquél es el *percibir*, éste, el *objeto*. El objeto es, conforme a la esencia, lo mismo que el movimiento sea: éste es el despliegue y la diferenciación de los momentos, aquél es el estar éstos tomados conjuntamente. Para nosotros, o en sí, lo universal, en cuanto principio, es en cuanto la *esencia* de la percepción; y frente a esta abstracción, los dos momentos diferenciados, lo percipiente y lo percibido, son lo *inesencial*. Pero, de hecho, puesto que ambos son ellos mismos lo universal o la esencia, son esenciales ambos; mas, en tanto que se refieren uno a otro, mutuamente, como contrapuestos, dentro de esa referencia sólo uno puede ser lo esencial; y la diferencia de lo esencial y lo inesencial tiene que repartirse entre ellos. Lo uno, determinado como lo simple, el objeto, es la esencia, indiferente a si es percibido o no;

mientras que el percibir, en cuanto que es movimiento, es lo inconstante, que puede ser o no, y es lo inesencial.

Se trata, ahora, de determinar más de cerca ese objeto, y de desarrollar brevemente esta determinación a partir del resultado que se ha producido; el desarrollo más detallado no tiene su lugar aquí. Como el principio del objeto es lo universal y es, en su simplicidad, algo mediado, el objeto tiene que expresar esto como su naturaleza en él; se muestra así como *la cosa con muchas propiedades*. La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la que esta riqueza sólo era lo que jugaba en muchos ejemplos, pues sólo la percepción tiene en su esencia la *negación*, la diferencia o la multiplicidad.

El éste, entonces, está puesto como *no éste*, o como *cancelado*; y, por tanto, no es la nada, sino una nada determinada, o bien, una *nada de un contenido*, a saber, de *el esto*. Con lo cual, lo sensible mismo sigue estando presente, pero no como lo singular que se quiere íntimamente decir, según debía de ser en la certeza inmediata, sino como universal, o como eso que se deja determinar como *propiedad*[61]. El *cancelar* presenta lo que de verdad es su doble significado, que hemos visto en lo negativo; es, al mismo tiempo, un *negar* y un *conservar*; la nada, en cuanto *nada del esto*, conserva la inmediatez, y es ella misma sensible, pero es una inmediatez universal.—Mientras que el ser es un universal por tener en él la mediación o lo negativo; en tanto que *expresa* esto en su inmediatez, es él una propiedad *diferente*, *determinada*. Con lo cual están puestas, a la vez, muchas propiedades, siendo una la propiedad negativa de la otra. En tanto que están expresadas en la *simplicidad* de lo universal, estas *determinidades* —las cuales, propiamente, sólo llegan a ser propiedades en virtud de una determinación que habrá de añadirse más adelante— se refieren *a sí mismas*, son mutuamente indiferentes, cada una es para sí, libre de la otra. Pero la propia universalidad simple igual a sí misma es, a su vez, diferente de estas determinidades suyas, y es libre; es el puro referirse a sí misma, o el *medio* en el que están todas estas determinidades, se *compenetran* en ella en cuanto unidad *simple*, pero sin *tocarse*; pues justamente por la participación en esta universalidad son indiferentes para sí.—Este medio abstracto universal, que puede denominarse la *cosidad* sin más o la *pura*

esencia, no es otra cosa que el *aquí* y el *ahora* tal como ellos han probado ser, a saber, como la *simple* coincidencia de estar *juntos* muchos, pero los muchos, en *su* determinidad, son ellos mismos, *simplemente, universales*. Esta sal es un simple aquí y es, a la vez, múltiple; es blanca, y también picante, y también con forma cúbica, con un determinado peso, etc. Todas estas propiedades están en un único *aquí* simple, en el que, por tanto, se compenetran; ninguna tiene un aquí distinto de la otra, sino que cada una está por doquier, en lo mismo donde esté la otra; y a la vez, sin estar separadas por aquís diferentes, no se afectan en esta compenetración; lo blanco no afecta ni cambia lo cúbico, ni ambos a lo picante, etc., sino que, como cada propiedad es, ella misma, un simple referirse a sí, deja tranquilamente a las otras y se refiere únicamente a ellas a través del indiferente *también*. Este *también* es, pues, lo universal puro mismo, o el medio, la *cosidad* que las reúne y conjunta.

En esta relación que ha resultado, sólo se ha observado y desarrollado, de primeras, el carácter de la universalidad positiva; pero se ofrece, además, un segundo lado que también debe ser traído a colación. Y es que si las muchas propiedades determinadas fueran indiferentes sin más, y sólo se refirieran exclusivamente a sí mismas, no serían, entonces, propiedades *determinadas*; pues sólo lo son en la medida en que se *diferencian* y se *refieren* a *otras* como contrapuestas. Según esta contraposición, sin embargo, no pueden estar juntas en la unidad simple de su medio, la cual les es tan esencial como la negación; la diferenciación de esta última, en la medida en que no es una negación indiferente, sino que es excluyente, que niega a otro, cae también fuera de este medio simple; y, por eso, este no sólo es un *También*, unidad indiferente, sino que también es *uno*, unidad *excluyente*.—Lo Uno es el momento de la negación tal como él se refiere a sí mismo de una manera simple, excluyendo a otro; y por medio de lo cual la *cosidad* queda determinada como *cosa*. En la propiedad, la negación es como *determinidad* que es inmediatamente una con la inmediatez del ser, la cual es universalidad por esta unidad con la negación; pero, en cuanto que es *una*, la negación, según se libera de esta unidad con el contrario, es en y para sí misma.

En la conjunción de estos momentos, la cosa queda acabada como lo verdadero de la percepción, hasta donde es necesario desarrollarla aquí. Ella es α) la universalidad pasiva e indiferente, el *también* de muchas propiedades o, más bien, *materias*, β) la negación igualmente como simple, o lo *Uno*, el excluir de propiedades contrapuestas, y γ) las muchas *propiedades* ellas mismas, referencia de los dos primeros momentos; la negación, tal como se refiere al elemento indiferente, difundiéndose en él como una cantidad de diferencias; el punto de la singularidad en el medio de la persistencia, irradiando en la multiplicidad. Por el lado en que estas diferencias pertenecen al medio indiferente, ellas mismas son universales, se refieren sólo a sí, y no se afectan unas a otras; pero por el lado en que pertenecen a la unidad negativa, son, a la par, excluyentes; mas esta referencia de oposición la tienen necesariamente en propiedades que están alejadas de SU *también*. La universalidad sensible, o la unidad *inmediata* del ser y de lo negativo, sólo llega a ser *propiedad*, por vez primera, en la medida en que lo Uno y la universalidad pura se hayan desarrollado a partir de ella y sean diferentes entre sí, y ella los entrelace conjuntamente a los dos; sólo esta referencia de la universalidad sensible a los momentos esenciales puros es lo que acaba y completa la *cosa*.

Así es como está hecha, pues, la cosa de la percepción; y la conciencia está determinada como percipiente en tanto que esta cosa sea su objeto; tiene *sólo que tomarla*, y comportarse como un puro aprehender; lo que así le resulte a ella es lo verdadero. Si, en ese tomar, ella hiciera por sí misma alguna cosa, añadiendo o quitando, cambiaría la verdad. En tanto que el objeto es lo verdadero y universal, lo igual a sí mismo, mientras que la conciencia es lo variable y lo inesencial, puede ocurrirle a esta que capte incorrectamente al objeto, se engañe y caiga en una ilusión. Lo percipiente tiene la conciencia de la posibilidad de la ilusión; pues, en la universalidad que es el principio, el *ser-otro* mismo es inmediatamente para la conciencia, pero como lo *nulo*, lo dejado en suspenso, cancelado. Por eso, su criterio de verdad es la *seipseigualdad*, y su comportamiento, el de aprehender como se-ipse-igual, como igual a sí mismo. Al mismo tiempo, en tanto que lo diverso es para ella, la conciencia percipiente, ella es un referir recíproco de los diversos momentos de su aprehender; mas, cuando en esta comparación

se revela una desigualdad, ello no constituye una no-verdad del objeto, pues éste es lo igual a sí mismo, sino del percibir.

Observemos ahora atentamente la experiencia que hace la conciencia en su acto efectivo de percibir. *Para nosotros*, esta experiencia está ya contenida en el desarrollo, recién indicado, del objeto y del comportarse hacia él de la conciencia; y no será más que el desarrollo de las contradicciones presentes en dicho desarrollo.— El objeto que yo registro se ofrece como *puro Uno*; también advierto la propiedad que hay en él y que es *universal*, trascendiendo por ello la individualidad. El primer ser de la esencia objetual, en cuanto que de un Uno, no era, pues, su verdadero ser; puesto que el objeto es lo verdadero, la no-verdad me cae a mí, que no lo aprehendía correctamente. Como la propiedad es *universal*, tengo que tomar la esencia objetual, más bien, simplemente como una *comunidad* sin más. Ahora bien, además, percibo la propiedad como *determinada*, *contrapuesta* a otro, y excluyéndolo. Esto es, no aprehendía correctamente, de hecho, la esencia objetual cuando la determinaba como una *comunidad* con otros o como la continuidad; más bien, como la propiedad está *determinada*, tengo que separar la continuidad, y poner esa esencia objetual como Uno excluyente. En lo Uno separado encuentro muchas propiedades semejantes que no se afectan unas a otras, sino que son mutuamente indiferentes; esto es, no percibía correctamente el objeto cuando lo aprehendía como algo *excluyente*, sino que él, así como antes era sólo continuidad sin más, ahora es un *medio comunitario* universal donde muchas propiedades son cada una para sí como *universalidades* sensibles y, en cuanto determinadas, excluyen a las otras. Pero, de este modo, lo simple y verdadero que yo percibo no es tampoco un medio universal, sino la *propiedad singular* para sí, la cual, no obstante, no es ni propiedad ni un ser determinado; pues no está ahora ni en un Uno ni en referencia a otros. Propiedad, sin embargo, sólo lo es en lo Uno, y determinada sólo lo es en referencia a otros. En cuanto este puro referirse a sí misma, ella sigue siendo nada más que ser *sensible*, pues ha dejado de tener en ella el carácter de la negatividad; y la conciencia para la que ahora hay un ser sensible es sólo un querer íntimamente decir, esto es, se ha salido completamente del percibir y ha regresado dentro de sí. Pero el ser sensible y el querer íntimamente decir pasan ellos mismos al percibir;

me veo arrojado de vuelta al comienzo, arrastrado de nuevo dentro del mismo círculo que se cancela en cada uno de sus momentos, y se cancela como un todo.

La conciencia, entonces, lo vuelve a recorrer necesariamente, pero, a la par, no lo hace del mismo modo que la primera vez. Y es que, al pasar por el percibir, ha hecho la experiencia de que el resultado y lo verdadero del mismo son su disolución, o la reflexión dentro de sí misma a partir de lo verdadero. Con lo cual queda determinado para la conciencia cómo está hecha, esencialmente, su percepción: a saber, no es un simple y puro aprehender, sino que, *en su aprehender*, ha salido al mismo tiempo de lo verdadero y está *reflexionada hacia dentro sí*. Este retorno a sí misma de la conciencia —retorno que, dado que se ha mostrado como esencial para el percibir, se *inmiscuye* inmediatamente en el puro aprehender— altera lo verdadero. La conciencia, a la par, reconoce este lado como suyo, y lo toma sobre sí, por lo que el objeto verdadero, entonces, se conserva puro.—Así, al igual que ocurría con la certeza sensorial, ahora se da en el percibir el lado de que la conciencia es hecha retroceder hasta dentro de sí, pero, en principio, no en el mismo sentido en que ocurría en el caso de aquélla, como si cayera en ella la *verdad* del percibir, sino que, más bien, ella conoce que la *no-verdad* que aquí adviene cae dentro ella. Por este conocimiento, sin embargo, es capaz, a la vez, de cancelar esa no verdad; distingue su aprehender lo verdadero de la no-verdad de su percepción, corrige ésta y, en la medida en que es ella misma quien emprende esta rectificación, la verdad, en cuando verdad del percibir, cae, desde luego, dentro de la conciencia. El comportarse de la conciencia que ha de considerarse en adelante tiene, pues, tal hechura que ella ya no se limita meramente a percibir, sino que también es consciente de su reflexión dentro de sí, y separa por sí misma esta reflexión de la simple aprehensión.

Primero, pues, percibo la cosa como un *Uno*, y he de mantenerla firmemente en esta determinación verdadera; si en el movimiento del percibir adviene algo que le contradiga, eso ha de reconocerse como mi reflexión. Ahora bien, en la percepción advienen también diversas propiedades que parecen ser propiedades de la cosa; sólo que la cosa es Una, y somos conscientes de que esa diversidad, por la que la cosa deja de

ser Una, cae dentro de nosotros. Entonces, esta cosa, de hecho, es puesta como sólo blanca delante de *nuestros* ojos, y *también* como picante en nuestra lengua, *también* cúbica al tacto, etcétera. Toda la diversidad de estos aspectos no la tomamos de la cosa, sino de nosotros; se nos separan y caen así ante nuestros ojos, que son totalmente diferentes de la lengua, etc. Nosotros somos, por tanto, el *medio universal* donde tales momentos se separan particularizándose y son para sí. Por el hecho, pues, de que contemplamos la determinidad de ser medio universal como nuestra reflexión, somos nosotros los que conservamos la seipseigualdad y la verdad de la cosa: ser Una.

Sin embargo, estos *lados diversos* que la conciencia toma sobre sí, considerado cada uno para sí tal como se encuentra en el medio universal, están *determinados*; lo blanco sólo es en contraposición a lo negro, etc., y la cosa es Una precisamente porque se contrapone a otras cosas. Pero no excluye de sí a otras cosas en la medida que sea Una —pues ser Uno es el universal referirse a sí mismo; y por el hecho de ser Una resulta, más bien, igual a todas—; sino que las excluye por la *determinidad*. Las cosas mismas, pues, son cosas *determinadas en y para sí*; tienen propiedades por las que se diferencian de otras cosas. En tanto que la *propiedad* es la propiedad *propia* de la cosa, o una determinidad en la cosa misma, la cosa tiene *varias* propiedades. Pues, en primer lugar, la cosa es lo verdadero, es *en sí misma*; y lo que esté en ella, está en ella como su esencia propia, no en virtud de otra cosa; con lo que, en segundo lugar, las propiedades determinadas no lo son solamente en virtud de otras cosas, o para otras cosas, sino que lo son en la cosa misma; pero son propiedades determinadas *en ella* sólo en tanto que son varias y diferentes unas de otras; y, en tercer lugar, al estar ellas en la cosidad, son mutuamente indiferentes en y para sí**[62]**. Es, pues, en verdad, la cosa misma la que es blanca, y *también* cúbica, y *también* picante, etc., o bien, la cosa es el *también*, o el *medio universal* donde las muchas propiedades subsisten unas fuera de otras sin tocarse ni cancelarse; tomada así, la cosa es tomada como lo verdadero, es percibida.

Ahora bien, en este percibir, la conciencia es consciente, al mismo tiempo, de que *también* reflexiona en sí misma y de que dentro del percibir adviene el momento opuesto al *también*. Pero este momento es la *unidad* de

la cosa consigo misma, la cual excluye de sí la diferencia. Según esto, es la unidad lo que la conciencia ha de tomar sobre sí; pues la cosa misma es el *subsistir de las muchas propiedades diversas* e *independientes*. Se dice de la cosa, entonces, que es blanca, y *también* cúbica, y también picante, etc. Pero, *en la medida en* que es blanca, no es cúbica, y *en la medida en que* es cúbica y también blanca, no es picante, etc. *Poner en una cosa* estas propiedades es algo que le incumbe sólo a la conciencia, la cual, por eso, no tiene que dejar que se confundan dentro de la cosa. A este fin, la conciencia aporta el *en-la-medida-que*, con lo que las mantiene separadas, y mantiene la cosa como el también. Dicho del modo más propio, el *ser-uno* sólo lo toma la conciencia sobre sí de tal manera que aquello que se denominaba propiedad sea representado como *materia libre*. De este modo, la cosa queda elevada hasta un *también* de verdad al convertirse en una colección de materias y, en lugar de ser Una, deviene una mera superficie envolvente.

Si miramos ahora retrospectivamente hacia lo que la conciencia tomaba antes, y hacia lo que ahora toma sobre sí, a lo que antes le atribuía a la cosa, y lo que ahora le atribuye, resulta que la conciencia, alternativamente, tanto a sí misma como a la cosa las convierte en el *Uno* puro carente de pluralidad y en un *también* disuelto en materias autónomas. La conciencia, entonces, encuentra por esta comparación que no sólo *su tomar lo verdadero* conlleva la *diversidad del aprehender* y del *retornar a sí*, sino que, más bien, lo verdadero mismo, la cosa, se muestra de esta doble guisa. Lo que hay, por tanto, es la experiencia de que la cosa se *expone* de un modo determinado *para la conciencia* que aprehende, pero, *a la par*, queda *fuera* del modo en que se ofrece, y *está reflexionada hacia dentro de sí*, o bien, tiene en ella misma una verdad opuesta.

La conciencia misma, pues, también está ya ella misma fuera de esta segunda especie de comportarse en el percibir, a saber, la que consiste en tomar la cosa como lo verdadero igual a sí mismo, y tomarse a sí por lo no igual, por lo que saliendo de la igualdad retorna a sí; ahora, a sus ojos, el objeto es este movimiento como un todo, que previamente estaba repartido en el objeto y en la conciencia. La cosa es *una*, está *reflexionada dentro de sí*; es *para sí*; pero también es *para otro*; y es, por cierto, otra para sí en cuanto que es para otro. Según esto, la cosa es para sí, y *también* para otro,

es un ser *doble* diverso; pero es *también una*; mas el ser-una contradice esta diversidad suya: según esto, la conciencia tendría que tomar de nuevo sobre sí este poner-en-una-unidad, y mantenerlo alejado de la cosa. Tendría que decir, entonces, que la cosa, *en la medida en* que es para sí, no es para otro. Sólo que a la cosa misma también le incumbe el ser-una, tal como ha experimentado la conciencia; la cosa está esencialmente reflexionada dentro de sí. El *también*, o la diferencia indiferente cae, pues, en la cosa tanto como el *ser-uno*; pero, puesto que ambos, el también y el ser-uno, son diversos, no caen en la misma cosa, sino en cosas *diversas*; la contradicción que hay en general en la esencia objetual se distribuye en dos objetos. La cosa, pues, en y para sí, es igual a sí misma; pero esta unidad consigo misma resulta perturbada por otras cosas; de este modo, se conserva la unidad de la cosa al mismo tiempo que el ser-otro fuera de ella, así como fuera de la conciencia.

Ahora bien, aunque, ciertamente, la contradicción de la esencia objetual está así distribuida entre cosas diversas, ello no obsta, sin embargo para que, por eso mismo, la diferencia llegue a la cosa singular particularizada misma. Las *cosas diversas* están, entonces, puestas *para sí*; y el enfrentamiento cae en ellas de modo tan recíproco que cada una es diversa no de sí misma, sino sólo de la otra. Pero, con esto, cada una está determinada ella misma *como una cosa diferente*, y tiene *en ella* la diferencia esencial respecto a las otras; mas, a la par, no de tal manera que esto fuera una contraposición en ella misma, sino que es para sí una *determinidad simple* que constituye su carácter *esencial*, que la diferencia de las otras. De hecho, ciertamente, la diversidad, puesto que está en la cosa, es necesaria como diferencia *efectivamente real* de la hechura múltiple que hay en ésta. Sólo que, como la determinidad constituye la *esencia* de la cosa, por medio de la cual se diferencia de las otras cosas y es para sí, toda esta demás hechura múltiple que hay por otros lados es lo *inesencial*. Con esto, ciertamente, la cosa, dentro de su unidad, tiene en ella el *en-la-medida-que* por partida *doble*, pero con *valores desiguales*; por lo cual, entonces, este estarcontrapuestos no llega a ser la contraposición efectiva de la cosa, sino que, en la medida en que se llega a la contraposición por la *diferencia* ABSOLUTA de la cosa, ésta tiene la contraposición a otra cosa

fuera de ella. Pero aunque toda esa demás multiplicidad es también necesaria en la cosa, de modo que no puede faltarle, le es, sin embargo, *inesencial*.

Ahora bien, esta determinidad que constituye el carácter esencial de la cosa y la distingue de todas las otras está determinada de tal manera que, en virtud de ella, la cosa se halla en oposición a otras cosas, mientras que debe mantenerse para sí. Pero cosa, o Uno que es para sí, sólo lo es en la medida que no esté en esta referencia a las otras cosas; pues lo puesto en esta referencia es, más bien, la conexión con otra cosa; y la conexión con otra cosa es dejar de ser para sí. Precisamente por medio del *carácter absoluto* y de su contraposición *se relaciona y comporta* con *otras* cosas, y no es, esencialmente, más que ese relacionarse y comportarse; pero la relación es la negación de su tenerse por sí misma, de su autonomía, y la cosa más bien viene a sucumbir por su propiedad esencial.

La necesidad para la conciencia de pasar por esta experiencia de que la cosa sucumba justamente por la determinidad que constituye su esencia y su ser para sí puede, conforme al concepto simple, considerarse de esta manera. La cosa está puesta como ser *para sí*, o como negación absoluta de todo ser-otro; de ahí que la negación sea absoluta, referida sólo a sí misma; pero la negación que se refiere a sí misma es cancelarse a *sí misma*, o tener su esencia en otra cosa.

De hecho, la determinación del objeto, tal como ha resultado, no contiene nada diferente; el objeto debe tener una propiedad esencial que constituya su simple ser para sí, pero con esta simplicidad debe tener también la diversidad en él mismo, la cual, por cierto, debe ser *necesaria*, pero no constituir la determinidad *esencial*. Es esto, sin embargo, una diferenciación que ya sólo reside en las palabras; lo *inesencial*, que, sin embargo, debe ser a la par *necesario*, se cancela a sí mismo, o es aquello que acabamos de llamar la negación de sí mismo.

Con esto cae ya el último *en-la-medida-que* que separaba el ser para sí y el ser para otro; el objeto es, más bien, *en un uno y mismo respecto, lo contrario de sí mismo, es para sí en la medida en que es para otro*, y *para otro en la medida en que es para sí*. Es *para sí*, reflexionado dentro de sí, Uno; pero este ser Uno *para sí*, reflexionado dentro de sí, está en una

unidad con su contrario, el *ser para otro,* y por ello, está puesto, pero sólo como cancelado; o bien, ese *ser para sí* es justamente tan *inesencial* como aquello que debía ser lo único inesencial, a saber, la relación con otro.

De este modo, el objeto queda tan cancelado en sus determinidades puras, o en las determinidades que debían constituir su esencialidad, como, en su ser sensible, quedó en un objeto cancelado. Partiendo del ser sensible, llegaba a ser algo universal; pero esto universal, dado que *procede de lo sensible*, está esencialmente *condicionado* por ello, y por eso no es, ni mucho menos, universalidad verdaderamente igual a sí misma, sino *afectada con una oposición*, universalidad, por tanto, que se separa en los extremos de la singularidad y de la universalidad, del Uno de las propiedades y del *también* de las materias libres. Estas determinidades puras parecen expresar la *esencialidad* misma, pero no son más que un *ser para sí* que arrastra consigo el *ser para otro*; mas, al estar ambas esencialmente *en una unidad*, lo que hay ahora presente es la universalidad incondicionada y absoluta, y sólo aquí la conciencia hace entrada de verdad, por primera vez, en el reino del entendimiento.

La singularidad sensible se desvanece, entonces, ciertamente, en el movimiento dialéctico de la certeza inmediata, deviniendo universalidad; pero sólo *universalidad sensible*. El íntimo querer decir se ha desvanecido, y el percibir toma el objeto tal *como es en sí*; o bien, lo toma como universal sin más; por eso, la singularidad brota en él como singularidad verdadera, como *ser en sí de lo Uno,* o bien, como *ser-reflexionado dentro de sí mismo*. Pero sigue siendo todavía un ser para sí *condicionado, al lado del cual* adviene otro ser para sí, la universalidad contrapuesta a la singularidad y condicionada por ella; pero estos dos extremos que se contradicen no sólo están *yuxtapuestos,* sino que están en una unidad, o lo que es lo mismo, lo que es común a ambos, el *ser para sí,* se halla lastrado con la oposición en general, es decir, que, al mismo tiempo, no es un *ser para sí*. Estos momentos, la sofistería del percibir intenta salvarlos de su contradicción y retenerlos firmemente estableciendo diferencias entre *perspectivas*, por medio del *también* y del *en-la-medida-que*, igual que, en definitiva, intenta atrapar lo verdadero diferenciando lo *inesencial* y una *esencia* contrapuesta a ello. Sólo que estos expedientes, en lugar de

mantener la ilusión a distancia en el acto de aprehender, se revelan más bien como nulos ellos mismos, y lo verdadero, que supuestamente había de alcanzarse por medio de esta lógica del percibir, revela ser, en uno y el mismo respecto, lo contrario, y tener como su esencia, por tanto, la universalidad sin diferencia ni determinación.

Estas abstracciones vacías de la *singularidad* y de la *universalidad* que se le contrapone, así como de la *esencia* que se halla enlazada con algo inesencial, y de algo *inesencial* que, sin embargo, es, al mismo tiempo, necesario, son los poderes en cuyo juego consiste el entendimiento que percibe, lo que a menudo se llama sano sentido común**[63]**; este, que se tiene a sí mismo por la conciencia real sólida y genuina, no es, en el acto de percibir, más que el juego de *estas abstracciones*; y es siempre de lo más pobre allí donde cree ser más rico. Siendo impulsado de acá para allá por estas esencias nulas, arrojado por una en los brazos de la otra, y esforzándose con su sofistería en afirmar y retener ora lo uno, ora justamente lo contrario, resistiéndose a la verdad, opina que la filosofía sólo trata de *entelequias* y entes de razón**[64]**. También trata de ellos, en efecto, y los reconoce como las esencias puras, los elementos y poderes absolutos; pero, con eso, los reconoce al mismo tiempo en su *determinidad*, y es por eso dueña y señora de ellos, mientras que aquel entendimiento perceptivo los toma por lo verdadero, y se ve remitido por ellos de un error a otro. Él mismo no llega a tener conciencia de que son tales esencialidades simples las que mandan y disponen dentro de él, sino que opina estar tratando siempre con materias y contenidos concretísimos y genuinos, igual que la certeza sensorial no sabe que su esencia es la abstracción vacía del ser puro; pero, de hecho, es al hilo de estas esencialidades simples que puede recorrer y atravesar en todas las direcciones cualquier materia y contenido, ellas son lo que cohesiona y domina a estos últimos, y son lo único que lo sensible *en cuanto esencia* es para la conciencia, lo que determina las relaciones de lo sensible con ésta, y la guía por la que discurre el movimiento del percibir y de lo verdadero suyo. Este discurrir, un determinar en permanente alternancia de lo verdadero y de cancelar esa determinación, constituye, propiamente hablando, la vida y el trabajo permanente del que percibe y de la conciencia que opina estar moviéndose en la verdad. Esa conciencia

prosigue sin parar hasta el resultado de cancelar igualmente todas estas esencialidades esenciales o determinaciones, pero, en cada momento singular, sólo es consciente de esa *única determinidad* como lo verdadero, y luego de la contraria. Barrunta, seguramente, su inesencialidad; para salvarla del peligro que la amenaza, pasa a la sofistería, y lo que recién afirmaba como lo no verdadero, lo afirma ahora como verdadero. A lo que la naturaleza de estas esencias no-verdaderas quiere empujar propiamente al entendimiento es a agrupar los pensamientos de aquella *universalidad* y *singularidad*, del *también* y del *uno*, de aquella *condición de esencial* que se halla enlazada *necesariamente* con una *condición de inesencial*, y de algo *inesencial* que, sin embargo, es necesario; *juntar los pensamientos* de ese engendro sin esencia[65] y, de esta manera, cancelarlos: contra esto, el entendimiento se revuelve apoyándose en el *en-la-medida-que* y en las diversas *perspectivas*, o bien, cargando sobre sí un pensamiento para mantener al otro, separado, como el verdadero. Pero la naturaleza de estas abstracciones las agrupa ya a ellas de por sí, el sano entendimiento del sentido común es su botín, al que arrastran dándole vueltas en su torbellino. Y él, queriendo darles la verdad por la vía, ora de cargar sobre sí la no-verdad, ora de llamar a la ilusión, no obstante, apariencia de las cosas engañosas y de separar lo esencial de algo que les es necesario y que, sin embargo, les debe ser inesencial, reteniendo lo primero como la verdad de ellas frente a lo último, haciendo todo esto no les conserva a ellas su verdad, mientras que a sí mismo, empero, se da la no-verdad.

III

FUERZA Y ENTENDIMIENTO. FENÓMENO Y MUNDO SUPRASENSIBLE

En la dialéctica de la certeza sensorial, la conciencia perdía hasta aturdirse la vista y el oído, etc., y en cuanto percibir, ha llegado a pensamientos que, de primeras, ella sólo alcanza a agrupar en lo universal incondicionado. Ahora bien, esto incondicionado, si se lo tomara como una esencia simple y en reposo, no sería ello mismo, a su vez, otra cosa que el *extremo*, que viene a ponerse en un lado, del ser para sí, pues, de ese modo, se le pondría enfrente la inesencia[66]; pero, en referencia a esta última, sería ello mismo inesencial, y la conciencia no habría salido de la ilusión del percibir; mas esto incondicionado se ha dado como algo tal que ha retornado dentro de sí a partir de tal ser para sí condicionado. Este universal incondicionado, que es en adelante el objeto verdadero de la conciencia, lo es todavía como *objeto* de ésta; la cual[67] aún no ha captado su *concepto como concepto*. Hay que diferenciar esencialmente ambas cosas; a los ojos de la conciencia, el objeto ha retornado a sí desde la relación con otro, y, por tanto, ha llegado *en sí* a ser concepto; pero la conciencia no es todavía para sí misma el concepto, y ésa es la razón por la que no se reconoce a sí en ese objeto reflexionado. *Para nosotros,* este objeto, por el movimiento de la conciencia, ha devenido de tal manera que ésta queda entretejida en el devenir del objeto, y en ambos lados la reflexión es la misma, o es una única reflexión. Pero como, en este movimiento, la conciencia sólo tiene por contenido la esencia objetual, y no a la conciencia como tal, entonces,

para ella, se ha de poner el resultado en el significado objetual, y a la conciencia hay que ponerla todavía retirándose ante lo que ha devenido, de suerte que, a sus ojos, esto devenido es la esencia en cuanto que es algo objetual.

Con esto, el entendimiento ha asumido, por cierto, su propia no verdad y la no verdad del objeto; y lo que a sus ojos ha devenido por esta vía es el concepto de lo verdadero: en cuanto verdadero que es *en sí*, que todavía no es concepto, o que carece del *ser para sí* de la conciencia, y a lo que el entendimiento deja hacer a sus anchas, sin saber que él está ahí dentro. Esto verdadero anda ocupado para sí con su propia esencia[68]; de manera que la conciencia no participa para nada en su realización libre, sino que se limita a observarla de cerca, y a puramente aprehenderla. Somos *nosotros*, por tanto, quienes todavía tenemos, primero, que ocupar el lugar de la conciencia y ser el concepto que forma y desarrolla lo que se halla contenido en el resultado; sólo en este objeto formado y desarrollado que se ofrece a la conciencia como algo ente llegará la conciencia, por primera vez, a ser conciencia concipiente.

El resultado era lo universal incondicionado, primero en el sentido negativo y abstracto de que la conciencia negaba sus conceptos unilaterales, los abstraía y renunciaba a ellos. Pero el resultado tiene, en sí, el significado positivo de que la unidad del *ser para sí* y del *ser para otro*, o la oposición absoluta, está puesta ahí inmediatamente como la misma esencia. De primeras, parece que sólo atañe a la forma de los momentos uno respecto a otro; pero el ser para sí y el ser para otro es también, igualmente, el *contenido* mismo, porque la oposición no puede tener en su verdad ninguna otra naturaleza que la que se ha dado en el resultado, a saber: que el contenido tenido por verdadero en la percepción[69] sólo pertenece, de hecho, a la forma, y se disuelve en su unidad. Este contenido es, a la vez, universal; no puede haber ningún otro contenido que, por su particular hechura, se sustrajera a regresar a esta universalidad incondicionada. Semejante contenido sería algún modo determinado de ser para sí y de comportarse respecto a otro. Sólo que, en general, *ser para sí* y *comportarse respecto a otro en general* es lo que constituye su naturaleza y

su esencia, cuya verdad es ser universal incondicionado; y el resultado es universal sin más.

Pero como esto universal incondicionado es objeto para la conciencia, surge en él la diferencia de forma y contenido, y en la figura del contenido los momentos tienen el aspecto con el que primeramente se ofrecían: por un lado, ser medio universal de muchas materias subsistentes, y por otro, ser algo uno reflexionado dentro de sí, con lo que se anula su autonomía. Lo primero es la disolución de la autonomía de la cosa, o la pasividad que es un ser para otro; mientras que lo segundo es el ser para sí. Lo que hay que ver es cómo estos momentos se exponen en la universalidad incondicionada que es su esencia. De primeras, es evidente que por ser ellos sólo en esta universalidad, no están ya, en modo alguno, separados, sino que son lados que se van cancelando en ellos mismos, y lo único que está puesto es el transitar de uno a otro.

Uno de los momentos aparece, entonces, como la esencia que se ha puesto a un lado, como medio universal o como el subsistir de materias autónomas, que se sostienen por sí mismas. Pero el *sostenerse por sí mismas* de estas materias no es sino este medio; o bien, esto *universal* es, enteramente, la *pluralidad* de tales universales diversos. Lo universal, en él mismo, está en unidad no separada con esa pluralidad, pero eso quiere decir que cada una de estas materias está donde la otra, que se compenetran mutuamente;—pero sin tocarse, porque, a la inversa, lo plural y diferente se sostiene por sí mismo en igual medida. Con lo cual está puesta también, al mismo tiempo, su porosidad pura o su quedar-canceladas. A su vez, este quedar-canceladas, o la reducción de esta diversidad a *puro ser para sí* no es sino el medio mismo, y éste, el *sostenerse por sí mismas* las diferencias, su autonomía. O bien, las que se han puesto sosteniéndose por sí mismas pasan inmediatamente a su unidad, y su unidad pasa inmediatamente al despliegue, y éste, a su vez, vuelve a la reducción. Pero este movimiento es lo que se llama *fuerza*: uno de sus momentos, a saber, el movimiento en cuanto expansión en su ser de las materias que se sostienen por sí mismas, es su *manifestación exterior*; pero, en cuanto que es el haber-desaparecido éstas, es la fuerza *hecha retroceder* hacia dentro de sí desde su manifestación hacia el exterior, o la *fuerza propiamente dicha*. Mas,

primero, la fuerza hecha retroceder hacia dentro de sí tiene que manifestarse exteriormente, y luego, en segundo lugar, en la manifestación exterior, es fuerza *dentro de sí* misma tanto como es manifestación exterior en este ser-dentro-de-sí-misma.—Manteniendo así nosotros ambos momentos en su inmediata unidad, el entendimiento, al que pertenece el concepto de fuerza, es propiamente *el concepto* que soporta los momentos diferentes en tanto que diferentes; pues en *ella* misma no deben ser diferentes; la diferencia, por tanto, está sólo en el pensamiento.—En otros términos, con lo anterior tan sólo se ha venido a poner, por primera vez, el concepto de fuerza, no su realidad. Pero, de hecho, la fuerza es lo universal incondicionado que es en sí mismo exactamente lo que es para otro; o bien, que tiene en ello mismo la diferencia —pues ésta no es sino el ser para *otro*—. Para que la fuerza sea en su verdad, tiene, entonces, que ser dejada completamente libre del pensamiento y ser puesta como la sustancia de estas diferencias, es decir, *primero*, ella permaneciendo esencialmente *en y para sí*, como toda esa fuerza, y *luego sus diferencias como sustanciales*, o como momentos que subsisten para sí. Por lo tanto, la fuerza como tal, o como hecha retroceder hacia dentro de sí, es para sí en cuanto algo uno excluyente a cuyos ojos el despliegue de las materias es *otra esencia subsistente*, y así están puestos dos lados diferentes y autónomos. Pero la fuerza es también el todo, o bien, sigue siendo lo que es según su concepto, ya que estas *diferencias* siguen siendo formas puras, *momentos* superficiales *evanescentes*. A la par, *las diferencias* de la fuerza propiamente dicha, *hecha retroceder* hacia dentro de sí, y del despliegue de las materias autónomas, no serían de ningún modo si no tuvieran una subsistencia, o bien, la fuerza no sería si no *existiera* en este modo contrapuesto; pero existe de este modo contrapuesto, y ello no significa sino que ambos momentos mismos son, a la vez, *autónomos, se sostienen por sí mismos*.—Este movimiento de hacerse autónomos constantemente los dos momentos y de volverse a cancelar es, pues, lo que hay que considerar.—Resulta evidente, en general, que este movimiento no es otra cosa que el movimiento del percibir en el que ambos lados, el de lo percipiente y el de lo percibido, por una parte, en tanto que *aprehender* lo verdadero, son a la vez uno e indiferenciados, pero también, igualmente, cada lado está *reflexionado* hacia dentro de sí o es para sí. Aquí, estos dos

lados son momentos de la fuerza; tanto son dentro de una unidad como son esa unidad que aparece como el término medio frente a esos dos extremos que son para sí, y se descompone siempre, precisamente en tales extremos, los cuales llegan a ser solamente por ello.—El movimiento que anteriormente se presentaba como el aniquilarse a sí mismos estos conceptos contradictorios tiene aquí, entonces, forma *objetual*, y es movimiento de la fuerza, cuyo resultado surge como lo universal incondicionado en tanto que *inobjetual*, o en tanto que *interior* de la cosa.

La fuerza, tal como ha sido determinada, en tanto que representada *como tal*, o como *reflexionada dentro de sí*, es uno de los lados de su concepto; pero como un extremo sustanciado, y por cierto, el que está puesto bajo la determinidad de lo Uno. Por tanto, el *subsistir* de las materias desplegadas queda excluido de ella, y es *otra cosa* distinta de ella. Al ser necesario que ella misma sea este *subsistir*, o que se *manifieste exteriormente*, su manifestación exterior se representa de tal manera que *aquello otro la aborda* y la solicita. Pero, de hecho, en tanto que es *necesario* que se manifieste exteriormente, tiene en ella misma lo que estaba puesto como otra esencia. Hay que retirar la afirmación de que ella fue puesta como *algo Uno* y que su esencia, que consiste en manifestarse exteriormente, lo fue como algo otro que la aborda desde fuera; ella es, más bien, este medio universal del subsistir los momentos como materias; o dicho de otro modo: *se ha manifestado exteriormente*, y lo que debía ser lo otro que la solicitaba, es más bien ella misma. Existe ahora, pues, como el medio de las materias desplegadas. Pero, de modo igualmente esencial, tiene la forma de estar-canceladas las materias subsistentes, o bien: es esencialmente *algo uno; este ser-Una*, por tanto, *ahora* que está puesto como el medio de las materias, es *otro distinto de ella*, y ella tiene esta esencia suya fuera de ella. Mas, en tanto que ella tiene que ser necesariamente esto como lo que *no* está *puesto todavía*, *eso otro la aborda* y la solicita a la reflexión dentro de sí misma, o cancela su manifestación exterior. Pero, de hecho, *ella misma* es este estar-reflexionada dentro de sí, o este quedar cancelada la manifestación exterior; el ser-algo-Uno desaparece tal como apareció, a saber, como *algo otro; lo es ella misma*, ella es fuerza hecha retroceder hacia dentro de sí.

Lo que entra en escena como otro y la solicita tanto para que se manifieste exteriormente como para que retorne dentro de sí es, como resulta de modo inmediato, *fuerza ello mismo*; pues lo otro se muestra tanto como medio universal cuanto como Uno; y ello de manera que cada una de estas figuras sólo entra en escena como momento evanescente. La fuerza, entonces, por ser otro para ella y ella para otro, no ha salido todavía en modo alguno de su concepto. Pero hay dos fuerzas presentes al mismo tiempo; el concepto de ambas es ciertamente el mismo, pero ellas han salido de su unidad hacia la dualidad. En lugar de que la oposición permanezca total y esencialmente como sólo momento, parece que, al desdoblarse en fuerzas totalmente *autónomas*, se ha sustraído al dominio de la unidad. Se trata ahora de ver más de cerca qué pasa con esa autonomía. Primero entra en escena la segunda fuerza en cuanto solicitante, y lo hace como medio universal, según su contenido, frente a la que está determinada como solicitada; pero al ser aquella esencialmente alternancia de estos dos momentos y fuerza ella misma, *sólo* ahora es, por primera vez, de hecho, igualmente, medio universal, *en tanto que es solicitada a ello*, y también, es sólo unidad negativa, o algo que solicita al retorno de la fuerza por *ser solicitada*. Con lo que también esta diferencia que tiene lugar entre ambas, y que consiste en que una es la solicitante, y otra la solicitada, se transforma en el mismo intercambio mutuo de determinidades.

El juego de ambas fuerzas consiste, por tanto, en este estar ambas determinadas como contrapuestas, en su mutuo ser-una-para-otra dentro de esta determinación, y en la confusión sin mediación de las determinaciones: en un tránsito por el cual, y sólo por él, hay estas determinaciones en las que la fuerzas parecen entrar *autónomas* en escena. Lo que solicita, por ejemplo, está puesto como medio universal y lo solicitado, en cambio, como fuerza hecha retroceder; pero lo primero sólo es ello mismo medio universal porque lo otro es fuerza hecha retroceder; o mejor, ésta es lo que solicita para aquello, y es lo único que lo convierte en medio. Lo primero tiene su determinidad sólo por lo otro, y es lo que solicita sólo en la medida en que es solicitado por lo otro para que sea solicitante; e igualmente, pierde de modo inmediato esta determinidad que le es dada; pues ella pasa a lo otro o, más bien, ya ha pasado a lo otro; lo extraño que solicita a la fuerza

entra en escena como medio universal, pero sólo porque ha sido solicitado por ella para hacerlo; mas esto significa que *ella lo pone así* y *es*, más bien, *ella misma, esencialmente*, medio universal; pone lo solicitante de esta manera precisamente porque esta otra determinación *le* es esencial, es decir, porque ella *es más bien ella misma*.

Para que se pueda discernir de modo completo el concepto de este movimiento, puede aún llamarse la atención sobre el hecho de que las diferencias mismas se muestran en una diferencia duplicada: *por un lado*, como diferencia del *contenido*, en tanto que un extremo es fuerza reflexionada hacia dentro de sí, mientras que lo otro es medio de las materias; *por otro lado*, como diferencia de la forma, en tanto que uno es solicitante y el otro solicitado, aquél es activo y éste, pasivo. Según la diferencia del contenido, los extremos *son* diferentes en general, o para nosotros; pero según la diferencia de la forma son autónomos, se disocian ellos mismos dentro de su referencia, y están contrapuestos en ella. Que los extremos, según estos dos lados, no son nada *en sí*, sino que estos lados, en los que debería consistir su esencia diferenciada, son sólo momentos evanescentes, un transitar inmediato de cada lado al opuesto, es algo que adviene para la conciencia en la percepción del movimiento de la fuerza. Pero para nosotros, como ya se ha recordado antes, había, además, que, las diferencias, en cuanto *diferencias del contenido y de la forma*, desaparecían en sí, y del lado de la forma, lo *activo* según su esencia, lo *solicitante* o *lo que es para sí* era lo mismo que lo que, del lado del contenido, se presentaba como fuerza hecha retroceder; lo pasivo, lo *solicitado* o lo que es para otro es, del lado de la forma, lo mismo que lo que del lado del contenido se presentaba como medio universal de muchas materias.

Resulta de ello que, por el desdoblamiento en dos fuerzas, el concepto de fuerza llega a ser *efectivo*, y cómo llega a serlo. Estas dos fuerzas existen como esencias que son para sí; pero su existencia es un movimiento contra la otra tal que su *ser* es, más bien, un *puro estar puesto por otro*, es decir, que su ser tiene, más bien, el puro significado de desaparecer. No son como extremos que retuvieran para sí algo sólido y firme, y se limitaran a enviarse mutuamente una propiedad externa hacia el centro, a su lugar de contacto; sino que sólo son lo que son en este centro y en este contacto. En

él están, de modo inmediato, tanto lo hecho retroceder o el *ser para sí* de la fuerza como la manifestación exterior, tanto el solicitar como el ser solicitado; estos momentos, por tanto, no se distribuyen en dos extremos autónomos que se desafiasen mutuamente, sino que su esencia es, simplemente, que cada uno es sólo por el otro, y que lo que cada uno es por el otro deja inmediatamente de serlo al serlo. No tienen, por tanto, de hecho, ninguna sustancia propia que soporten y conserven. El *concepto* de la fuerza se mantiene más bien como la *esencia* en su *realidad efectiva* misma; la *fuerza, en tanto que efectivamente real*, no es más que en la *manifestación exterior*, la cual, a la vez, no es sino un cancelarse a sí misma. Ella es esta fuerza *efectivamente real*, representada como libre de su manifestación exterior y siendo para sí, la fuerza hecha retroceder hacia dentro de sí, pero esta determinidad es ella misma, de hecho, tal como ha resultado, sólo un momento de la *manifestación exterior*. La verdad de la fuerza sigue siendo únicamente, entonces, el pensamiento de ella; los momentos de su realidad efectiva, sus sustancias y su movimiento se derrumban inconteniblemente en una unidad indiferenciada que no es la fuerza hecha retroceder hacia dentro de sí —pues ésta es sólo uno de tales momentos—, sino que esta unidad es *su concepto en cuanto concepto*. La realización de la fuerza es, pues, a la par, pérdida de la realidad; en esto, ella ha devenido más bien algo completamente distinto, a saber, esa *universalidad* que el entendimiento reconoce de primeras, o inmediatamente, como esencia de la fuerza, y que también prueba ser su esencia en la realidad que tales fuerzas habrían supuestamente de tener en las sustancias efectivamente reales.

En la medida en que consideremos *el primer universal* como el concepto del entendimiento donde la fuerza no es todavía para sí, el segundo será ahora la esencia de la fuerza tal como se presenta en y para sí. O bien, a la inversa, si consideramos el primer universal como lo *inmediato* que supuestamente era un objeto *efectivamente real* para la conciencia, este segundo quedará determinado como lo *negativo* de la fuerza objetual sensible; es ella tal como ella es en su verdadera esencia, sólo como *objeto del entendimiento*; aquel primer universal sería la fuerza hecha retroceder hacia sí, o la fuerza como sustancia; mientras que este segundo es lo

interior de las cosas en cuanto *interior* que es lo mismo que el concepto como concepto.

Esta verdadera esencia de las cosas se ha determinado ahora de tal manera que no es inmediatamente para la conciencia, sino que esta última tiene una relación mediata con lo interior y, en cuanto entendimiento, *mira a través de este término medio del juego de las fuerzas hacia el verdadero trasfondo de las cosas*. El término medio que enlaza los dos extremos, el entendimiento y lo interior, es el ser desplegado de la fuerza, el cual será, en adelante, para el entendimiento mismo, un *desaparecer*. Por eso se llama *fenómeno*, o aparición; pues *apariencia* es lo que llamamos al *ser* que inmediatamente y en sí mismo es un *no-ser*. Pero no es sólo una apariencia, sino aparición, una apariencia en su *totalidad*. Esta *totalidad* en cuanto todo o *universal* es lo que constituye lo *interior*, el *juego de las fuerzas* en cuanto *reflexión* de este juego hacia sí mismo. En él, las esencias de la percepción están puestas de modo objetual para la conciencia tal como ellas son en sí, a saber, como momentos que, sin reposo ni ser, se transforman inmediatamente en lo contrario, lo Uno inmediatamente en lo universal, lo esencial inmediatamente en lo inesencial, y a la inversa. Por eso, este juego de las fuerzas es lo negativo desarrollado, mientras que su verdad es lo positivo, esto es, lo *universal*, el objeto que es en sí.—El *ser* de este último para la conciencia está mediado por el movimiento de la *aparición fenoménica*, donde el *ser de la percepción* y lo objetual sensible como tal sólo tienen significado negativo, a partir de lo cual, entonces, la conciencia se refleja hacia dentro de sí como hacia lo verdadero, pero, en cuanto conciencia, vuelve a hacer de esto verdadero un *interior* objetual y diferencia esta reflexión de las cosas de su reflexión hacia dentro de sí misma; del mismo modo que el movimiento que media sigue siendo, a sus ojos, un movimiento objetual. Por eso, lo interior es, a sus ojos, un extremo frente a ella; pero es lo verdadero a sus ojos porque, dentro de ello, en cuanto que es lo *en sí*, ella tiene, al mismo tiempo, la certeza de sí misma, o el momento de su *ser-para-sí*; pero todavía no es consciente de este fundamento, pues el *ser-para-sí*, que debía tener lo interior en él mismo, no sería sino el movimiento negativo, mas éste sigue siendo, a ojos de la conciencia, la aparición fenoménica *objetual* que se desvanece, todavía no

es su *propio* ser-para-sí; por eso, lo interior es concepto a sus ojos, desde luego, pero la naturaleza del concepto, ella no la conoce todavía.

En esto *verdadero interior* como *universal absoluto* que, purificado de la *oposición* de lo universal y lo singular, ha llegado a ser *para el entendimiento*, solamente ahí, se abre en adelante, por encima del mundo *sensible* como *mundo que aparece fenoménicamente*, un mundo *suprasensible* como *mundo verdadero*, un *más allá que permanece* por encima de este *más acá* que desaparece; un en-sí que es la primera —y por eso mismo, imperfecta— aparición de la razón, o bien, que no es más que el elemento puro en el que la verdad tiene su *esencia*.

Nuestro objeto será, pues, a partir de ahora, el silogismo que tiene como extremos lo interior de las cosas y el entendimiento, y como término medio el fenómeno; mas el movimiento de este silogismo proporciona la determinación ulterior de lo que el entendimiento avista, a través del término medio, en lo interior, así como la experiencia que el entendimiento hace de esta relación de estar conectados por un silogismo**[70]**.

Para la conciencia, lo interior todavía sigue siendo un *puro más allá*, pues todavía no se encuentra a sí misma dentro de él; está *vacío*, pues no es más que la nada del fenómeno y, positivamente, es lo universal simple. Este modo de ser de lo interior concuerda inmediatamente con aquellos que dicen que lo interior de las cosas no se puede conocer; y que el fundamento tiene que ser captado de otro modo. De esto interior, tal como es inmediatamente aquí, no hay, ciertamente, conocimiento ni noticia disponible, pero no porque la razón sea demasiado corta de vista, o demasiado limitada, o como se lo quiera llamar —acerca de todo eso no se sabe nada todavía, pues tan hondo aún no hemos penetrado—; sino por la naturaleza misma de la cosa, pues que en lo *vacío* no se conoce nada, o bien, dicho desde el otro lado, porque está determinado justamente como el *más allá* de la conciencia.—El resultado, desde luego, es el mismo cuando se pone a un ciego en la riqueza del mundo suprasensible —si es que éste tiene tal riqueza, ya sea ésta el contenido peculiar de tal mundo, o sea la conciencia misma ese contenido—, o cuando se pone a alguien que ve en la más pura tiniebla o, si se prefiere, en la más pura luz, si la tiniebla no es más que esto: el que ve verá en su pura luz tan poco como en su pura

tiniebla, y verá exactamente tanto como el ciego en la plenitud de la riqueza que tenga delante. Si en lo interior y en el estar enlazado con ello por un silogismo a través del fenómeno no hubiera nada más, no quedaría más que atenerse al fenómeno, es decir, percibir, tomar por verdadero algo de lo que sabemos que no es verdadero; o bien, para que en lo vacío —que, ciertamente, sólo ha llegado a ser en cuanto vaciedad de las cosas objetuales, pero que, en cuanto *vaciedad en sí* debe ser tomado también por la vaciedad de todas las relaciones espirituales y de las diferencias de la conciencia en cuanto conciencia—, para que, pues, en esto *totalmente vacío*, que también se llama lo *sagrado*, haya algo, no quedaría más que rellenarlo con ensoñaciones, *apariciones* que la conciencia se engendra para sí misma; y esto vacío tendría que dejarse tratar así de mal, pues no sería digno de nada mejor, toda vez que las ensoñaciones mismas son mejores que su vaciedad.

Pero lo interior, o el más allá suprasensible, es algo que se ha *originado*, *procede* del fenómeno, y éste es su mediación: o bien, *el fenómeno es su esencia* y, de hecho, su cumplimiento, lo que lo colma. Lo suprasensible es lo sensible y percibido puesto tal como *es en verdad*; mas la *verdad* de lo *sensible* y percibido es ser *fenómeno, aparecer*. Lo suprasensible es, pues, el *fenómeno* en cuanto *fenómeno*.—Si en todo esto se piensa que lo suprasensible es, *entonces*, el mundo sensible, o el mundo tal como él *es* para la *certeza inmediata sensorial y la percepción*, se trata, entonces, de un comprender invertido; pues, más bien, el fenómeno no es el mundo del saber sensorial y del percibir en cuanto que es, sino que es ese mundo *en tanto que cancelado* o, en verdad, *puesto como interior*. Suele decirse que lo suprasensible *no* es el fenómeno; pero se dice entendiendo por fenómeno no el fenómeno, sino, más bien, el mundo *sensible* en cuanto realidad efectiva real[71] ella misma.

El entendimiento, que es nuestro objeto, se encuentra precisamente en ese punto de que, a sus ojos, lo interior, de momento, sólo ha llegado a ser como lo *en-sí* universal todavía no cumplido, no colmado; el juego de fuerzas tiene precisamente sólo este significado negativo de no ser en sí, y sólo este significado positivo de ser *lo que media*, pero estar fuera del entendimiento. Mas su referencia a lo interior a través de la mediación es

movimiento suyo, por el cual lo interior se le colmará.—*Inmediato* es para él el juego de las fuerzas; *pero lo verdadero*, a sus ojos, es lo interior simple; por eso, el movimiento de la fuerza, igualmente, sólo como *simple* sin más es lo verdadero. Pero de este juego de fuerzas hemos visto que tiene tal hechura que la fuerza que es solicitada por otra fuerza también es lo que solicita a esta otra, que sólo por eso llega a ser solicitante. En la misma medida, lo único presente aquí es el cambio inmediato o el trueque absoluto de la *determinidad,* la cual constituye el único *contenido* de lo que entra en escena; siendo, o bien medio universal, o bien unidad negativa. Con su misma entrada determinada en escena, deja inmediatamente de ser aquello como lo que entra en escena; por su entrada determinada en escena solicita al otro lado, el cual, por ello, se *manifiesta exteriormente*; es decir, este lado es ahora, inmediatamente, lo que el primero supuestamente era. Estos dos lados, la *relación* de solicitar y la *relación* del contenido determinado contrapuesto, son, *cada uno para sí,* la inversión y la confusión absolutas. Pero estas dos relaciones son ellas mismas, a su vez, una y la misma cosa, y la diferencia de la *forma*, ser lo solicitante y lo solicitado, es lo mismo que lo que es la diferencia del *contenido*, lo solicitado como tal, a saber, el medio pasivo; lo solicitante, en cambio, es lo activo, la unidad negativa o lo Uno. Con todo esto se desvanece cualquier diferencia de *fuerzas particulares* que supuestamente hubiera en este movimiento, unas contra otras; pues sólo se basaban en aquellas diferencias; y la diferencia de las fuerzas coincide en la misma medida con aquellas dos en una sola y única diferencia. No es, pues, ni la fuerza, ni el solicitar ni el ser solicitado, ni la determinidad de ser medio subsistente y unidad reflejada dentro de sí, ni es tampoco algo singular para sí, ni son oposiciones diversas; sino que lo que hay en este intercambio absoluto es, solamente, la *diferencia en cuanto universal* o diferencia tal que en ella se han reducido la pluralidad de oposiciones. Por eso, esta *diferencia en cuanto universal* es lo *simple en el juego mismo de las fuerzas,* y lo verdadero del mismo; es la *ley de la fuerza*.

En esta *diferencia simple* es en lo que se convierte el fenómeno absolutamente cambiante por su referencia a la simplicidad de lo interior o del entendimiento. Lo interior es, primeramente, sólo lo universal en sí; pero esto *universal* simple en sí es esencialmente, y de modo igualmente

absoluto, la *diferencia universal*; pues es el resultado del cambio mismo, o bien, el cambio es su esencia; pero el cambio en cuanto puesto en lo interior, tal como es en verdad, registrado en lo interior, por ende, como diferencia universal, en igual medida absoluta, calmada, que permanece igual a sí misma. O bien, la negación es momento esencial de lo universal, y ella, o la mediación en lo universal, entonces, es *diferencia universal*. Esta diferencia está expresada en la *ley* como imagen *constante y estable* de la aparición inestable. Por eso, el mundo *suprasensible* es un *reino tranquilo de leyes*, que está, ciertamente, más allá del mundo percibido —pues éste presenta la ley sólo por el cambio constante—, pero en la misma medida tiene *presencia* en él, y es su imagen y copia inmediata y silenciosa.

Este reino de leyes es, por cierto, la verdad del entendimiento, la cual tiene el *contenido* en la diferencia que está dentro de la ley; pero, a la vez, es sólo su *primera verdad*, y no cumple ni colma el fenómeno. La ley está presente en éste, pero no es toda su presencia; tiene una realidad efectiva distinta cada vez en circunstancias distintas cada vez. Esto hace que al fenómeno le quede *para sí* un lado que no está en lo interior; o bien, que no está puesto todavía, en verdad, como *fenómeno*, como ser para sí *cancelado*. Esta carencia de la ley ha de resaltarse, en la misma medida, en la ley misma. Lo que parece faltarle a ésta es que, ciertamente, tiene la diferencia misma en ella, pero en cuanto diferencia universal e indeterminada. Mas en la medida en que no es la ley en general, sino *una* ley, tiene en ella la determinidad; por lo que hay una *pluralidad* indeterminada de leyes. Sólo que esta pluralidad es, ella misma, más bien, una carencia; pues contradice el principio del entendimiento, para el cual, en cuanto conciencia de lo interior simple, lo verdadero es la *unidad* universal en sí. Por eso, antes bien, él tiene que hacer coincidir la pluralidad de leyes en una *única* ley. Por ejemplo, la ley por la que cae una piedra y la ley por la que se mueven las esferas celestes se hallan ambas concebidas como *una única* ley. Pero al coincidir así una con otra, las leyes pierden su determinidad; la ley se hace cada vez más superficial, y, de hecho, lo que encontramos, entonces, no es la unidad *de estas* leyes *determinadas*, sino una ley que elimina la determinidad de esas leyes; igual que la ley única que unifica en sí las leyes de la caída de los graves en la tierra y la de los movimientos celestes no

expresa, de hecho, ninguna de los dos. La unificación de todas las leyes en la *atracción universal* no expresa, de hecho, más contenido que el *mero concepto de la ley misma*, el cual está puesto en ella como *siendo*. La atracción universal sólo dice que *todo* tiene *una diferencia constante con lo otro*. Con ello, el entendimiento se cree haber encontrado una ley universal que expresaría la efectiva realidad universal en cuanto tal; pero, de hecho, lo único que ha encontrado ha sido el *concepto de la ley* mismo; lo ha hecho, sin embargo, de tal manera que, al mismo tiempo, declara con ello que *toda realidad efectiva* es legaliforme *en ella misma*. Por eso, la expresión de la *atracción universal* tiene gran importancia en la medida en que está dirigida contra el *representar* desprovisto de pensamiento, al que todo se le ofrece en la figura de la casualidad, y a cuyos ojos la determinidad tiene la forma de lo que se sostiene como sensible por sí mismo.

Por lo tanto, frente a las leyes determinadas se yergue la atracción universal o el concepto puro de ley. En la medida en que se contempla este concepto puro como la esencia, o como lo interior verdadero, la *determinidad* de la ley determinada pertenece todavía al fenómeno, o más bien, al ser sensible. Sólo que el *concepto* puro de ley no sólo va más allá de la ley, la cual, siendo ella misma *determinada*, se halla enfrentada a *otras* leyes determinadas, sino que también va *más allá de la ley* como tal. La determinidad de la que se hablaba es ella misma, propiamente, sólo un momento evanescente, que ya no puede ocurrir aquí otra vez como esencialidad; pues lo único presente y disponible es la ley en cuanto lo verdadero; pero el *concepto* de ley se ha vuelto contra la *ley* misma. Y es que, en la ley, la diferencia misma está aprehendida de modo *inmediato*, y registrada en lo universal, con lo que es, sin embargo, un *subsistir* de los momentos cuya referencia ella, la ley, expresa como referencia de esencialidades indiferentes y que son en sí. Pero estas partes de la diferencia en la ley son ellas mismas, a la par, lados determinados; el concepto puro de ley en cuanto atracción universal tiene que ser aprehendido en su verdadero significado de tal manera que, en él, en cuanto absolutamente simple, las diferencias presentes en la ley como tal regresen ellas mismas a lo *interior en cuanto unidad simple*; ésta es la *necesidad* interior de la ley.

Así es que la ley está presente de una doble guisa: por un lado, como ley en la que están expresadas las diferencias como momentos autónomos; por otro, en la forma del *simple* haber regresado dentro de sí, forma que, a su vez, puede denominarse *fuerza*, pero de tal manera que no es la fuerza hecha retroceder, sino la fuerza en general o en tanto que concepto de fuerza, una abstracción que absorbe dentro de sí incluso la diferencia de lo que atrae y lo que es atraído. Así, por ejemplo, la electricidad *simple* es la *fuerza*; pero la expresión de la diferencia cae en *la ley*; esta diferencia es electricidad positiva y negativa. En el movimiento de caída, la *fuerza* es lo simple, la *gravedad*, la cual tiene la ley de que las magnitudes de los diferentes momentos del movimiento, del *tiempo* transcurrido y del espacio recorrido, se relacionan mutuamente como el cuadrado y la raíz. La electricidad misma no es la diferencia en sí, o no es, en su esencia, la esencia doble de electricidad positiva y negativa; por eso se suele decir que tiene la ley de *ser* de esta manera, y también, que seguramente *tiene la propiedad* de manifestarse así exteriormente. Esta propiedad es, ciertamente, una propiedad esencial y única de esta fuerza, o bien, dicho en otros términos, le es *necesaria*. Pero necesidad es aquí una palabra vacía; la fuerza tiene justamente que desdoblarse así *porque tiene que hacerlo*. Desde luego, cuando hay puesta electricidad *positiva*, también es necesaria *en sí la negativa*; pues lo *positivo* sólo lo es en referencia a algo *negativo*, o lo positivo es *en ello mismo* la diferencia de sí mismo, como también lo es lo negativo. Pero que la electricidad como tal se divida de esta manera no es en sí lo necesario; en cuanto *fuerza simple*, ella es indiferente a su ley *de ser* positiva y negativa; y si a la ley la denominamos su concepto, y a esto, en cambio, su ser, su concepto es indiferente a su ser; ella tan solo *tiene* esta propiedad; es decir, justamente, tal ser no le es necesario *en sí*.—Esta indiferencia adquiere otra figura cuando se dice que pertenece a la *definición* de electricidad el ser como positiva y negativa, o que esto es, ni más ni menos, *su concepto y esencia*. Según esto, su ser significaría *su* existencia en general; pero en esa definición no se halla la *necesidad de su existencia*; una de dos: o bien ella es porque se la *encuentra* —es decir, no es necesaria para nada—; o su existencia es en virtud de otras fuerzas, es decir, su necesidad es una necesidad externa. Pero para que la necesidad sea

depositada en la determinidad del *ser en virtud de otro*, nosotros recaemos de nuevo en la *pluralidad* de las leyes determinadas, que acabábamos de abandonar a fin de considerar la ley como ley; sólo con ésta puede compararse su *concepto* en cuanto concepto, o su necesidad, la cual, sin embargo, en todas estas formas, se mostraba ya sólo como una palabra vacía.

Hay todavía otro modo, distinto del indicado, en que están presentes la indiferencia de la ley y de la fuerza, o del concepto y del ser. En la ley del movimiento, por ejemplo, es necesario que el movimiento se *divida* en tiempo y espacio, o también, luego, en distancia y velocidad. El movimiento, en tanto que no es más que la relación de esos momentos, es lo universal, que aquí se halla, desde luego, dividido *en sí mismo*. Ahora bien, estas partes, tiempo y espacio, o distancia y velocidad, no expresan en ellas este origen suyo a partir de una única cosa; son mutuamente indiferentes, el espacio se representa sin tiempo, el tiempo sin el espacio, y la distancia, al menos, se representa como pudiendo ser sin la velocidad; igual que sus magnitudes son mutuamente indiferentes: al no comportarse como *positivo* y *negativo* no se refieren mutuamente a través de *su esencia*. La necesidad de la división, de la partición, entonces, está aquí presente, sin duda; pero no de las *partes* como tales, una para la otra. Pero, por eso, aquella primera era sólo una necesidad falsa y simulada; pues el movimiento no estaba representado él mismo como esencia *simple* o pura, sino como *ya* dividido; tiempo y espacio son sus partes *autónomas* o *esencias en ellas mismas*, o bien, la distancia y la velocidad son modos de ser o de representar, cada uno de los cuales puede, desde luego, ser sin el otro, y por eso, el movimiento no es nada más que una referencia *superficial*, no su esencia. Representado como esencia, o como fuerza, es, sin duda, la *gravedad*, la cual, sin embargo, no contiene para nada en ella estas diferencias.

La diferencia, pues, en ninguno de los dos casos es una *diferencia en sí misma*; o bien, de un lado, lo universal, la fuerza, es indiferente a la división que hay en la ley, o bien, de otro, las diferencias, partes de la ley, lo son unas frente a otras. Pero el entendimiento tiene el concepto *de esta diferencia en sí* precisamente en que la ley, por un lado, es lo interior que es *en sí*, pero al mismo tiempo es lo *diferente* en eso *interior*; el que esta

diferencia, por tanto, sea diferencia interior está presente en que la ley es fuerza *simple* o es en cuanto *concepto* de tal diferencia; esto es, es una *diferencia del concepto*. Pero esta diferencia interior sólo cae todavía, por ahora, en el *entendimiento*; y no está puesta todavía en *la Cosa misma*. Lo que el entendimiento enuncia, entonces, es sólo la necesidad *propia*; una diferencia, pues, que él establece sólo de tal manera que a la vez expresa que la diferencia no es una *diferencia de la Cosa misma*. Esta necesidad que sólo reside en la palabra es, por tanto, el relato que enumera los momentos que constituyen el círculo de la misma; es cierto que a éstos se los diferencia, pero, a la vez, se expresa su diferencia como no siendo una diferencia de la cosa misma, con lo que en seguida queda de nuevo cancelada; este movimiento se llama *explicar*. Se enuncia, entonces, una *ley*, a partir de la cual se diferencia su universal en sí, o el fundamento, en cuanto la *fuerza*; pero de esa diferencia se dice que no es tal, sino que, más bien, el fundamento es de la mismísima hechura que la ley. El suceso singular del relámpago, por ejemplo, se aprehende como algo universal, y esto universal se enuncia como la *ley* de la electricidad: la explicación, por consiguiente, compendia la *ley* en la fuerza como la esencia de la ley. Esta fuerza, entonces, está hecha de tal manera que cuando se manifiesta exteriormente surgen electricidades opuestas que luego vuelven a desaparecer unas en otras, es decir, la *fuerza está hecha exactamente igual que la ley*; se dice que las dos no son para nada diferentes. Las diferencias son la pura manifestación exterior universal, o la ley, y la fuerza pura; pero ambas tienen *el mismo* contenido, *la misma* hechura; así, entonces, la diferencia vuelve también a quedar recogida como diferencia del contenido, esto es, de la Cosa.

En este movimiento tautológico resulta, entonces, que el entendimiento permanece fijamente obstinado en la unidad tranquila de su objeto y que el movimiento cae sólo en él mismo, no en el objeto; este movimiento es un explicar que no sólo no explica ni aclara nada, sino que es tan claro[72] que, armando mucho aparato para decir algo distinto de lo ya dicho, más bien no dice nada, sino que vuelve a repetir lo mismo. En la cosa misma no emerge nada nuevo por este movimiento, sino que éste entra en consideración como movimiento del entendimiento. Pero en él reconocemos ahora precisamente

aquello que se echaba en falta en la ley, a saber, el cambio absoluto mismo, pues este *movimiento*, si lo miramos más de cerca, es, inmediatamente, lo contrario de él mismo. Y es que pone *una diferencia* que no sólo no es *ninguna diferencia* para nosotros, sino que él mismo la cancela como diferencia. Es el mismo cambio que se presentaba como juego de las fuerzas; en éste, era la diferencia de lo que solicita y lo solicitado, de la fuerza que se manifestaba exteriormente y de la fuerza hecha retroceder dentro de sí misma; pero se trataba de diferencias que, en verdad, no lo eran, y que por eso, también, se volvían a cancelar inmediatamente a sí mismas. Lo que hay presente no es sólo la mera unidad, de manera que no *hubiera puesta ninguna diferencia*, sino que hay este MOVIMIENTO *de que, ciertamente, se haga una diferencia, pero que ella, como no es tal diferencia, vuelva a quedar cancelada*.—Con la explicación, entonces, el cambio y la alternancia, que previamente estaban fuera de lo interior, sólo en el fenómeno, han penetrado en lo suprasensible mismo; pero nuestra conciencia ha salido de lo interior en cuanto objeto para pasar al otro lado, al *entendimiento*, y es en él donde tiene el cambio.

Este cambio, entonces, no es todavía un cambio de la cosa misma, sino que, antes bien, se expone como *cambio puro* precisamente por el hecho de que el *contenido* de los momentos del cambio sigue siendo el mismo. Pero al ser el *concepto*, en cuanto concepto del entendimiento, lo mismo que lo *interior* de las cosas, *este cambio, en cuanto ley de lo interior*, llega a ser para él. *Experimenta*, pues, que es *ley del fenómeno* mismo que llegue a haber diferencias que no son diferencias; o bien, que *lo homónimo* se repela de sí mismo; y en igual medida, que las diferencias sean no sólo de tal manera que, en verdad, no lo sean, y se cancelen; o que lo *heterónimo se atraiga*.—Hay una *segunda ley* cuyo contenido se halla contrapuesto a lo que antes se ha denominado ley, o sea, a la diferencia que permanece constantemente igual a sí; pues esta nueva ley expresa, más bien, el *hacerse desigual lo igual* y *el hacerse igual lo desigual*. El concepto exige de la ausencia de pensamiento que reúna ambas leyes y se haga consciente de su contraposición.—La segunda es también ley, desde luego, o un ser interior seipseigual, pero, más bien, una seipseigualdad de la desigualdad, una constancia de lo inconstante.—En el juego de las fuerzas, resultó esta ley

como, precisamente, este pasaje absoluto y como cambio puro; lo *homónimo*, la fuerza, se *descompone* en una oposición que, al principio, aparece como una diferencia autónoma, pero que, de hecho, revela *no* ser diferencia *alguna*; pues es lo *homónimo* lo que se repele de sí mismo, y de ahí que esto repelido se atraiga esencialmente, pues es *lo mismo*; la diferencia hecha, entonces, puesto que no es tal, se cancela otra vez. Se expone así como diferencia *de la cosa misma*, o como diferencia absoluta, y esta diferencia de la *cosa* no es, pues, otra cosa que lo homónimo que se ha repelido de sí mismo, y que, por eso, pone sólo una oposición que no es tal.

En virtud de este principio, lo primero suprasensible, el reino tranquilo de las leyes, copia e imagen inmediata del mundo percibido, se invierte en su contrario; la ley era, en general, lo que *permanece igual a sí*, como su diferencia; ahora, sin embargo, lo que está puesto es que ambos sean, más bien, lo contrario de sí mismos; lo que es *igual a* sí se repele más bien de sí, y lo que es desigual de sí se pone, más bien, como lo igual a sí. De hecho, sólo con esta determinación la diferencia es diferencia *interior*, o diferencia *en sí misma*, en tanto que lo igual es desigual de sí, y lo desigual es igual a sí.—*Este segundo mundo suprasensible* es, de este modo, el mundo *invertido*; y por cierto, estando un lado ya presente en el primer mundo suprasensible, es el invertido de este primero. Lo interior queda así acabado como fenómeno. Pues el primer mundo suprasensible era tan sólo la elevación inmediata del mundo percibido al elemento universal; tenía su contraimagen**[73]** en este mundo, el cual todavía conservaba *para sí el principio del cambio y de la alteración*; el primer reino de las leyes carecía de él, pero lo obtiene en cuanto mundo invertido.

Conforme a la ley de este mundo invertido, entonces, lo *homónimo* del primer mundo es lo *desigual* de sí mismo, y lo *desigual* de ese mundo es, en la misma medida, *desigual* de ello mismo, o deviene *igual* a sí mismo. En determinados momentos, esto se dará de tal manera que lo que en la ley del primero es dulce, en este invertido en-sí es agrio; lo que en aquél es blanco, en éste es negro. Lo que en la ley del primero es el polo norte del imán, en su otro en-sí suprasensible (a saber, en la tierra) es el polo sur; lo que allí es polo sur, aquí es polo norte. En la misma medida, lo que en la primera ley de la electricidad es el polo del oxígeno, se convierte en su otra esencia

suprasensible en el polo del hidrógeno; y a la inversa, lo que allí era el polo del hidrógeno, es aquí el polo del oxígeno. En otra esfera, conforme a la *ley inmediata*, la venganza del enemigo es la suprema satisfacción de la individualidad lesionada. Pero *esa ley* de que, ante aquel que no me trata como alguien que es un ser autónomo, yo deba mostrarme como esencia contra él, y suprimirlo como esencia, *se invierte*, por el principio del otro mundo, en lo *contrapuesto*, el restablecimiento —de mí como esencia por la supresión de la esencia extraña— se invierte en autodestrucción. Ahora bien, si esta inversión, que es presentada en el *castigo* del crimen, se convierte en *ley*, vuelve a ser, también, solamente, la ley de un mundo que tiene un mundo suprasensible *invertido enfrente* de sí, en el cual se honra lo que en éste se desprecia, y cae en el desprecio lo que en éste es objeto de honra. El castigo, que según la ley del primer mundo oprobia y aniquila al ser humano, se transforma, en su mundo *invertido*, en el indulto que le conserva su ser, y le da honra.

Visto superficialmente, este mundo invertido es lo contrario del primero, de tal manera que lo tiene fuera de él, y lo repele de sí como una *realidad efectiva* invertida, uno es el *fenómeno*, mientras que otro es lo *en-sí, uno* es tal como es *para otro, el otro*, en cambio, tal como es *para sí*; de suerte que, por usar los ejemplos anteriores, lo que sabe dulce es *propiamente*, o *interiormente* en la cosa, agrio, o lo que en el imán del fenómeno es efectivamente polo norte, en el *ser interior o esencial* sería polo sur; lo que se presenta como polo del oxígeno en la electricidad que aparece, sería el polo del hidrógeno en la electricidad que no aparece. O bien, una acción que en el *fenómeno* es un delito, en lo interior debería poder ser, propiamente hablando, buena (una mala acción podría tener una buena intención); la pena sólo sería pena en el *fenómeno*, mas en *sí*, o en otro mundo, sería un beneficio para el criminal. Sólo que tales oposiciones de interior y exterior, de fenómeno y suprasensible, en cuanto oposiciones de dos realidades efectivas de distinto tipo, ya no están presentes. Las diferencias repelidas no vuelven a repartirse de nuevo entre dos sustancias tales que las soportaran y les confiriesen una subsistencia separada por la que el entendimiento volviera a caer fuera de lo interior a su posición previa. Un lado o sustancia volvería a ser el mundo de la percepción, en el

que una de las dos leyes diera libre curso a su esencia y, frente a él, un mundo *interior*, *precisamente un mundo sensible* como el primero, pero en la *representación*; no podría ser señalado como mundo sensible, ni visto, ni oído, ni saboreado, pero, sin embargo, sí que sería representado como tal mundo sensible. Pero, de hecho, si *lo uno puesto* es algo percibido, y su *en-sí*, en cuanto lo inverso de ello, es también *algo sensible representado*, entonces lo ácido es lo que sería lo en-sí de la cosa dulce, una cosa tan efectivamente real como lo sea una cosa ácida; lo negro, que sería lo en-sí de lo blanco, es lo efectivamente negro; el polo norte, que es lo en-sí del polo sur, es el polo norte presente en el mismo imán; el polo del oxígeno, que es lo en-sí del polo del hidrógeno, es el polo del oxígeno que hay presente en la misma columna. Mas el crimen efectivo tiene *su inversión* y su *en-sí* como *posibilidad* en la *intención* como tal, pero no en una buena intención; pues la verdad de la intención es sólo el hecho mismo. Conforme a su contenido, sin embargo, el crimen tiene su reflexión dentro de sí, o su inversión en la pena *efectivamente real*; ésta es la reconciliación de la ley con la realidad efectiva que se le contrapone en el crimen. La pena *efectivamente real*, finalmente, tiene en ella su realidad efectiva *invertida*, de tal manera que ella es una realización efectiva de la ley tal que, por ella, la actividad que tiene en cuanto pena *se cancela a sí misma*, la ley pasa de ser activa a ser ley *tranquila* y vigente, y se apaga el movimiento de la individualidad contra ella, y de ella contra la individualidad.

Así, pues, de la representación de la inversión que constituye la esencia de un lado del mundo suprasensible, hay que alejar la representación sensorial de la consolidación de las diferencias en un elemento diverso del subsistir, y este concepto absoluto de la diferencia se ha de exponer y aprehender puramente como diferencia interior, repelerse de sí mismo lo homónimo en cuanto homónimo y ser-igual de lo desigual en cuanto desigual. Lo que hay que *pensar* es el cambio puro, o la *contraposición en sí misma*, *la contradicción*. Pues, dentro de la diferencia, que es una diferencia interna, lo contrapuesto no es solamente *uno de los dos*: sería entonces un *ente*, y no algo contrapuesto;—sino que es lo contrapuesto de algo contrapuesto, o bien: lo otro está ello mismo inmediatamente presente dentro de él. Sin duda, traigo acá lo contrario, y llevo allá lo otro de lo que

es lo contrario; pongo, pues, lo contrario en un lado, en y para sí, sin lo otro. Pero justamente por eso, en tanto que yo tengo aquí *lo contrario en y para sí*, es lo contrario de sí mismo, o tiene, de hecho, lo otro inmediatamente en él mismo.—Con lo que el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha invadido, al mismo tiempo, el otro mundo, y lo tiene en sí mismo; es para sí el mundo invertido, esto es, invertido de sí mismo; es, en una única unidad, él mismo y su contrapuesto. Sólo así es la diferencia en cuanto diferencia *interior*, o diferencia *en sí misma*, o es *en cuanto infinitud*.

Por la infinitud, vemos a la ley plenamente acabada en una necesidad inherente a ella misma, y todos los momentos del fenómeno registrados en lo interior. Lo simple de la ley es la necesidad, y eso, tras lo que ha resultado, significa que α) la ley es *algo igual a sí*, pero algo que es la diferencia en sí; o es lo homónimo que se repele de sí mismo, o se escinde en dos. Aquello que se llamaba la fuerza *simple* se desdobla a sí mismo y es la ley en virtud de su infinitud. β) Lo escindido en dos, que constituye las partes representadas en *la ley*, se expone como subsistente; y estas partes, consideradas sin el concepto de la diferencia interior, son el espacio y el tiempo, o la distancia y la velocidad, los cuales entran en escena como momentos de la gravedad, indiferentes y sin necesidad, tanto mutuamente, uno para otro, como para la gravedad misma, igual que esta gravedad simple lo es frente a ellos, o la electricidad simple frente a lo positivo y lo negativo. γ) Pero, por el concepto de la diferencia interior, esto desigual e indiferente, el espacio y el tiempo, etc., es una *diferencia* que no es *diferencia* alguna, o bien, es sólo una diferencia de lo *homónimo*, y su esencia es la unidad; en cuanto positivo y negativo, cada uno está animado contra otro, y su ser es este ponerse más bien como no ser y cancelarse dentro la unidad. Ambas cosas diferenciadas subsisten, son *en sí*, son *en sí en cuanto contrapuestas*, es decir, son lo contrapuesto de ellas mismas, tienen a su otro en ellas y son una única unidad.

Esta infinitud simple, o concepto absoluto, se puede denominar esencia simple de la vida, alma del mundo, sangre universal que, omnipresente, no se ve enturbiada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que, más bien, es ella misma todas las diferencias, así como el haber quedado asumidas éstas; con lo cual, palpita dentro de sí sin moverse, se estremece dentro de

sí sin estar intranquila. Es igual-a-sí-misma, pues las diferencias son tautológicas, son diferencias que no lo son. Por eso, esta esencia igual-a-sí-misma se refiere sólo a sí misma; *a sí misma*, con lo que es ya otra cosa hacia donde apunta la referencia, y el *referirse a sí mismo* es, más bien, *el escindirse en dos*, o bien, justamente aquella igualdad a sí misma es diferencia interior. Estos *escindidos* son, por ende, *en y para sí mismos*, cada uno un contrario… *de otro*: con lo que lo *otro* ya está, al mismo tiempo, enunciado con él; o sea, no es lo contrario de *algo otro*, sino, solamente, *lo contrario puro*, con lo que entonces es, en él mismo, lo contrario de sí; o sea, no es en absoluto un contrario, sino que es puramente para sí, una pura esencia igual a sí misma que no tiene ninguna diferencia en ella, con lo que no necesitamos preguntar, ni menos aún considerar como filosofía el tormento de semejante pregunta, o incluso tener a ésta por imposible de responder para aquélla: cómo *sale* la diferencia o el ser otro de esa esencia, cómo viene de ella; pues la escisión ya ha acontecido, la diferencia está excluida *de lo* igual a sí mismo, y ha sido puesta a su lado; lo que debía ser *lo igual a sí mismo* ya es, entonces, *uno* de los escindidos más bien que la esencia absoluta. Que *lo igual a sí mismo se escinda* significa, por eso, precisamente tanto como que se cancela como ya escindido, se cancela como ser-otro. La *unidad*, de la que suele decirse que de ella no puede salir la diferencia, es, de hecho, ella misma, sólo uno de los momentos de la escisión en dos; es la abstracción de la simplicidad que está enfrente de la diferencia. Pero en tanto que es la abstracción, en tanto que es sólo uno de los contrapuestos, *está ya* dicho que es el escindir en dos; pues si la unidad es *algo negativo, algo contrapuesto*, está puesta justamente entonces como lo que tiene en ello la contraposición. Las diferencias de *escisión* y de *hacerse igual a sí mismo* son por eso, tan sólo, precisamente *este movimiento de cancelarse y asumirse*; pues, en tanto que lo igual a sí mismo, lo seipseigual que debe primero escindirse o convertirse en su contrario, es una abstracción, o algo ya *ello mismo* escindido, su escindir es, entonces, un cancelar y asumir lo que él es, y, por lo tanto, el asumir su estar escindido. El *llegar a ser igual a sí mismo, hacerse seipseigual* es, tanto más, un escindir en dos; lo que se hace *seipseigual*, se enfrenta con

ello a la escisión; es decir, se coloca a sí mismo *a un lado*, o dicho en otros términos, *se convierte*, más bien, en algo *escindido*.

La infinitud, o esta inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo, que lo que está determinado de alguna manera, por ejemplo, como ser, sea más bien lo contrario de esta determinidad ha sido ya, ciertamente, el alma de todo lo que hemos visto hasta ahora, pero sólo ahora *en lo interior* ha surgido ella misma libre por primera vez. El fenómeno, o juego de las fuerzas, la expone ya por sí mismo, pero ella surge libremente primero como *explicación*; y en tanto que, finalmente, la infinitud es para la conciencia objeto *como aquello que ella es*, la conciencia es *autoconciencia*. *El explicar* del entendimiento hace primeramente sólo la descripción de lo que es la autoconciencia. El entendimiento cancela las diferencias que estaban presentes en la ley y ya habían llegado a ser puras, pero siguen siendo aún indiferentes, y las pone en una única unidad, la fuerza. Mas este llegar-a-ser-igual es asimismo, inmediatamente, un escindir, pues sólo cancela la diferencia, y pone lo uno de la fuerza, haciendo una nueva diferencia de ley y fuerza, pero una diferencia que, a la par, no es una diferencia; y a más de que esta diferencia tampoco es ninguna diferencia, el entendimiento mismo prosigue cancelando de nuevo esta diferencia al hacer que la fuerza tenga justamente la misma hechura que la ley.—Pero este movimiento o necesidad *sigue siendo todavía* necesidad y movimiento del entendimiento, o bien, el movimiento, *como tal, no es objeto del entendimiento*, sino que éste tiene por objetos en aquél la electricidad negativa y positiva, la distancia, la velocidad, la fuerza de atracción, y otras miles de cosas, las cuales constituyen el contenido de los momentos del movimiento. Precisamente por eso hay tanta autosatisfacción en el explicar: porque la conciencia, cuando explica, está, por así decirlo, en inmediata conversación consigo, disfruta sólo de sí misma, y pareciendo que se ocupa de otra cosa, de hecho, sin embargo, sólo se está ocupando de sí misma.

En la ley contrapuesta como inversión de la primera ley, o en la diferencia interior, la infinitud misma se convierte, ciertamente, en *objeto* del entendimiento, pero éste vuelve a no acertar con ella como tal, en tanto que a la diferencia en sí, al repelerse a sí mismo de lo homónimo, y a los

desiguales que se atraen, los vuelve a repartir en *dos* mundos, o en dos elementos sustanciales; el *movimiento*, tal como es en la experiencia, es aquí, para el entendimiento, un acontecer, y lo homónimo y lo desigual son *predicados* cuya esencia es un sustrato que es. Lo mismo que, a ojos del entendimiento, es objeto dentro de un envoltorio sensible, a los nuestros lo es en su figura esencial, como concepto puro. Este aprehender la diferencia tal como *ella es en verdad*, o el aprehender la *infinitud* como tal, es *para nosotros*, o *en sí*. La exposición de su concepto pertenece a la ciencia; pero la conciencia, tal como ella lo tiene *de modo inmediato*, vuelve a entrar en escena como forma propia o nueva figura de la conciencia, figura que no reconoce su esencia en lo que precede, sino que la considera como algo completamente distinto.—En tanto que, a sus ojos, este concepto de infinitud es objeto, ella es conciencia de la diferencia en cuanto diferencia que está *inmediatamente* cancelada en la misma medida; *ella, la conciencia, es para sí misma*, es *diferenciar lo no-diferenciado*, o *autoconciencia*. Yo *me diferencio de mí mismo*, y *en esto está de modo inmediato para mí que esto diferenciado no sea diferente*. Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero esto diferente, puesto no-igual, no es, inmediatamente, en tanto que sea diferente, ninguna diferencia para mí. Ciertamente, la conciencia de algo otro, de un objeto en general, es ella misma, necesariamente, *autoconciencia*, está reflexionada dentro de sí, es conciencia de sí misma en su ser otro. El *proceso necesario* de las figuras de la conciencia aparecidas hasta ahora, a las que su verdad les resultaba ser una cosa distinta de ellas mismas, expresa, precisamente, no sólo que la conciencia de la cosa sólo es posible para la autoconciencia, sino que ésta es lo único que constituye la verdad de esas figuras. Pero sólo para nosotros está presente esta verdad, todavía no para la conciencia. Mas la autoconciencia acaba de llegar, por primera vez, a ser *para sí*, todavía no lo es como *unidad* con la conciencia como tal.

Vemos que, en el interior del fenómeno, el entendimiento no hace en verdad otra experiencia que la del fenómeno mismo, mas no tal como éste es en cuanto juego de las fuerzas, sino este mismo juego en sus momentos absolutamente universales y el movimiento de éstos; de hecho, el entendimiento sólo hace la experiencia *de sí mismo*. Elevada por encima de

la percepción, la conciencia se presenta enlazada en un silogismo con lo suprasensible por el término medio del fenómeno, a través del cual mira en ese trasfondo. Ahora, los dos extremos, uno, el de lo interior puro, y otro, el de lo interior que mira dentro de esto interior puro, se han derrumbado, e igual que ellos en cuanto extremos, también ha desaparecido el término medio como algo distinto de ellos. Se ha levantado, pues, este telón que había delante de lo interior, y lo que tenemos es el mirar de lo interior hacia dentro de lo interior puro; el mirar de lo homónimo *indiferenciado* que se repele a sí mismo, puesto como interior *indiferenciado*, para *el cual*, sin embargo, es igualmente inmediata la *no-diferencialidad* de ambos, la *autoconciencia*. Se muestra que detrás de eso llamado telón, que debía tapar lo interior, no hay nada que ver, si no es que nosotros mismos pasamos ahí detrás, tanto para que haya visión como para que ahí detrás haya algo que pueda ser visto. Al mismo tiempo, sin embargo, resulta que no se puede pasar ahí detrás directamente y sin mayores ceremonias ni atender a las circunstancias; pues este saber que es la verdad de la *representación* del fenómeno y de su interior es, él mismo, sólo el resultado de un circunstanciado movimiento por el que desaparecen los modos de conciencia, el querer íntimamente decir, el percibir y el entendimiento; y también resultará, igualmente, que conocer lo que la *conciencia* sabe al *saberse a sí misma* requiere todavía de otras circunstancias, cuyo análisis viene a continuación.

B. AUTOCONCIENCIA

IV

LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SÍ MISMO

En los modos de certeza expuestos hasta aquí, lo verdadero le es a la conciencia algo otro de ella misma. Pero el concepto de esto verdadero desaparece en la experiencia de ello; el objeto, tal como era inmediatamente *en sí* —lo ente de la certeza sensorial, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento—, muestra, más bien, que no es en verdad, sino que eso en-sí resulta ser un modo en el que él, el objeto, es para otro; el concepto de lo que es en-sí se cancela y asume ante el objeto efectivamente real, o bien, la primera representación inmediata se cancela y asume dentro de la experiencia, y la certeza se pierde dentro de la verdad. A partir de ahora, sin embargo, se ha originado algo que no se producía en las anteriores relaciones, a saber, una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza se es a sí misma su propio objeto, y la conciencia se es a sí misma lo verdadero. Cierto es que aquí también hay un ser-otro; pues la conciencia diferencia, pero diferencia algo que, para ella, a la vez, es algo no diferenciado. Si denominamos *concepto* al movimiento del saber, y *objeto*, en cambio, al saber como unidad quieta, o como yo, vemos que no sólo para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto.—O, dicho de otro modo, una vez que se ha denominado *el concepto* a lo que el objeto es *en-sí*, y objeto, en cambio, a lo que el objeto es en cuanto *objeto*, o para otro, se hace evidente que el ser-en-sí y el ser para otro son lo mismo; pues lo *en-sí* es la conciencia; pero es igualmente aquello para *lo cual* es otro (lo en-sí); y es para ella que lo en-sí del objeto y el ser de éste para otro

sean lo mismo; yo es el contenido de la referencia y el referir mismo, es él mismo frente a otro, y se solapa al mismo tiempo con este otro, el cual, a su vez, para él, es sólo él mismo.

Con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal de la verdad. Se ha de ver cómo entra al principio en escena la figura de la autoconciencia. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con lo precedente, el saber de otro, vemos que este último, ciertamente, ha desaparecido, pero que, a la vez, en la misma medida, sus momentos se han preservado; y la pérdida consiste en que tales momentos están aquí presentes tal como son en sí. El *ser* del querer decir íntimamente, la *singularidad*, y la *universalidad* de la percepción, contrapuesta a aquél, así como lo *interior vacío* del entendimiento, no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia, es decir, como abstracciones o diferencias que, a la vez, son nulas *para* la conciencia misma, o sea, no son ninguna diferencia, sino esencias puramente evanescentes. Parece, entonces, que sólo se ha perdido el momento principal mismo, a saber, el *subsistir simple que se sostiene por sí mismo, autónomo* para la conciencia. Pero, de hecho, la autoconciencia es la reflexión que parte del ser del mundo sensible y percibido, ella es, esencialmente, el retorno desde el *ser-otro*. Es movimiento en cuanto que es autoconciencia; pero, en tanto que ella, de sí, *sólo a sí misma en cuanto* sí misma, la diferencia, a sus ojos, queda *inmediatamente cancelada* en cuanto un ser-otro; la diferencia no *es*, y *ella*, la autoconciencia, no es más que la tautología sin movimiento del «yo soy yo»; en tanto que, a sus ojos, la diferencia no tiene tampoco la figura del *ser*, ella no es autoconciencia. Con lo que, para ella, hay el ser-otro en cuanto *un ser*, o en cuanto momento *diferenciado*; pero también hay para ella la unidad de ella misma con esta diferencia, en cuanto *segundo* momento *diferenciado*. Con el primer momento, la autoconciencia queda conservada como *conciencia*, y se conserva para ella toda la extensión del mundo sensible; pero, a la vez, sólo en cuanto está referida a su segundo momento, la unidad de la autoconciencia consigo misma; con lo que esta unidad es para la autoconciencia un subsistir que, sin embargo, sólo es *fenómeno, aparición*, o diferencia que no tiene ser *en sí*. Mas esta oposición entre su aparición y

su verdad no tiene más esencia suya que esta verdad, a saber: la unidad de la autoconciencia consigo misma; esta unidad tiene que llegar a serle esencial a ella; es decir, la autoconciencia es *deseo* sin más. A partir de ahora, la conciencia tiene, en cuanto autoconciencia, un objeto doble: uno, el inmediato, el objeto de la certeza sensorial y del percibir, el cual, sin embargo, está marcado para ella con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, a saber, *sí misma*, que es la *esencia* verdadera y, de primeras, sólo está presente, por ahora, en la oposición del primer objeto. La autoconciencia se expone aquí como el movimiento en el que esta oposición quede cancelada y asumida, convirtiéndosele en la igualdad de sí misma consigo misma.

Pero el objeto, que es lo negativo para la autoconciencia, por su parte, *para nosotros* o *en sí*, ha retornado hacia dentro de sí, en la misma medida en que la conciencia también lo ha hecho por la suya. A través de esta reflexión hacia dentro de sí, el objeto ha llegado a ser *vida*. Lo que la autoconciencia diferencia de sí en cuanto *ente*, en la medida en que es ente puesto, no tiene tampoco en él meramente el modo de la certeza sensorial y de la percepción, sino que es ser reflexionado dentro de sí, y el objeto del deseo inmediato es algo *vivo*. Pues lo *en-sí*, o el resultado *universal* de la relación del entendimiento con el interior de las cosas, es el diferenciar lo que no se puede diferenciar, o la unidad de lo diferente. Mas esta unidad es igualmente, como hemos visto, su repelerse de sí misma, y este concepto se *escinde* en la oposición de la autoconciencia y de la vida; aquélla, la unidad para *la cual* es la unidad infinita de las diferencias; mientras que ésta *es* sólo esa unidad misma, de manera que la unidad no es a la vez *para sí misma*. Tanto, pues, como se sostiene en sí misma y es autónoma la conciencia, se sostiene en sí mismo y es autónomo, *en sí*, su objeto. Por eso, la autoconciencia, que es *para sí* sin más, y marca a su objeto inmediatamente con el carácter de lo negativo, o que es primeramente *deseo*, hará, más bien, la experiencia de la autonomía del objeto, descubrirá que éste se sostiene por sí mismo.

La definición de vida tal como resulta del concepto o del resultado general con el que entramos en esta esfera alcanza lo suficiente como para designarla sin que sea preciso desarrollar más su naturaleza; su ciclo se

cierra en los momentos siguientes. *La esencia* es la infinitud en cuanto el *estar canceladas* todas las diferencias, el movimiento puro alrededor de un eje, la quietud de sí misma en cuanto infinitud absolutamente inquieta; la propia *autonomía* de *sostenerse por sí misma*, donde están disueltas las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta seipseigualdad la figura sólida y consistente del espacio. Pero, en la misma medida, las *diferencias* están en este medio simple universal en cuanto *diferencias*; pues esta fluidez universal tiene su naturaleza negativa sólo en tanto que es un cancelar *las mismas*; pero no puede cancelar a los diferentes si éstos no tienen una subsistencia. Precisamente esta fluidez, en cuanto autonomía igual a sí misma, es ella misma el *subsistir*, o la *sustancia* de esos diferentes, donde ellos, por tanto, están como miembros diferenciados y partes *que son para sí*. El *ser* no tiene ya el significado de la *abstracción del ser*, ni su esencialidad pura tiene el significado de la *abstracción de la universalidad*; sino que su ser es justo aquella sustancia simple fluida del movimiento puro dentro de sí mismo. Mas la *diferencia recíproca* de estos miembros *en cuanto* diferencia no consiste, en general, en otra *determinidad* que la determinidad de los momentos de la infinitud o del mismo movimiento puro.

Los miembros autónomos son para sí; pero este *ser-para-sí*, más bien, tanto es *inmediatamente* su reflexión dentro de la unidad como, en la misma medida, esta unidad es la escisión en las figuras autónomas. La unidad está escindida en dos porque es unidad absolutamente negativa o infinita; y porque la unidad es el *persistir*, la diferencia tiene también automomía sólo *en ella*. Esta autonomía de la figura aparece como algo *determinado, para otro*, pues es algo escindido; y en esta medida, el *cancelar* la escisión sucede por medio de otro. Pero, justo en la misma medida, este cancelar está en la figura misma; pues justo aquella fluidez es la sustancia de las figuras autónomas; mas esta sustancia es infinita; por ello, la figura, en su persistir mismo, es la escisión, o cancelar su ser-para-sí.

Si diferenciamos más de cerca los momentos contenidos aquí, vemos que el *primer* momento que tenemos es *que las figuras autónomas subsisten*[74], o que se reprime lo que es el diferenciar en sí, a saber, el no ser en sí ni tener ninguna subsistencia. El *segundo* momento, sin embargo,

es que ese subsistir *se somete* a la infinitud del diferenciar. En el primer momento está la figura subsistente; en cuanto *que-es-para-sí*, o en cuanto que en su determinidad es sustancia infinita, entra en escena frente a la sustancia *universal*, niega esta fluidez y continuidad con ella y afirma de sí que no está disuelta en esto universal, sino que, más bien, se mantiene por particularizarse y separarse de esta naturaleza inorgánica suya, y consumirla. Precisamente por eso, la vida en el medio fluido universal, *tranquilo* descomponer la figuras, se convierte en el movimiento de las mismas, o en vida como *proceso*. La fluidez simple universal es lo *en-sí*, y la diferencia de las figuras, *lo otro*. Pero esta fluidez llega ella misma a ser *lo otro* a través de esta diferencia; pues, ahora, ella es *para la diferencia*, la cual es en y para sí misma, y por eso, es el movimiento infinito por el que viene siendo consumido aquel medio tranquilo, la vida como algo *viviente*. —Pero, por eso, esta *inversión* es, a su vez, el *estado de estar invertido en sí mismo*; lo consumido es la esencia; precisamente con ello, la individualidad, que se mantiene al precio de lo universal y se otorga el sentimiento de su unidad consigo misma, cancela *su oposición a lo otro, por medio de la cual ella es para sí*; la unidad consigo misma que ella se otorga es precisamente la *fluidez* de las diferencias, o la *disolución universal*. Pero, a la inversa, cancelar la subsistencia individual es, en la misma medida, generar dicha subsistencia. Pues, dado que la *esencia* de la figura individual, la vida universal y lo que es para sí son, en sí, sustancia simple, al poner lo otro dentro sí cancelan esta *simplicidad* suya, o su esencia, esto es, la escinden en dos, y este escindir la fluidez sin diferencias es, justamente, poner la individualidad. La sustancia simple de la vida, entonces, es la escisión de ella misma en figuras y, a la vez, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución de la escisión es, en la misma medida, un escindir, o un articular en miembros diversos. De este modo, los dos lados que habían sido diferenciados en todo el movimiento, a saber, la configuración descompuesta tranquilamente en el medio universal de la autonomía y el proceso de la vida, coinciden cayendo uno sobre otro; el último, el proceso, es tanto configuración como es un cancelar la figura; y el primero, la configuración, es tanto un cancelar como un articular en miembros. El elemento fluido mismo no es más que la *abstracción* de la

esencia, o sólo es *efectivamente real* como figura; y el hecho de que se articule en miembros diversos, a su vez, es sólo un escindir lo articulado, o un disolverlo. Todo este recorrido cíclico es lo que constituye la vida, y no lo que se enunció primero, la continuidad y maciza consistencia inmediata de su esencia, ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí, ni el puro proceso de estos últimos, ni tampoco algo que simplemente compendie estos momentos, sino el conjunto de todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento.

En tanto que se parte de esta primera unidad inmediata y, atravesando los momentos de la configuración y del proceso, se retorna a la unidad de estos dos momentos, y con ello, de nuevo, a la primera sustancia simple, esta *unidad reflexionada* es distinta de la primera. Frente a aquella unidad *inmediata*, o enunciada como un *ser*, esta segunda, la *universal*, es la que tiene dentro de ella todos estos momentos en tanto que asumidos. Ella es el *género simple* que, en el movimiento de la vida misma, no *existe para sí* EN TANTO QUE *esto simple*; sino que, en este resultado, la vida remite hacia algo distinto de lo que ella es, a saber, a la conciencia para la cual es como esta unidad, o como género.

Pero esta otra vida para la que es el *género* como tal, y que es ella género para sí misma, la autoconciencia, sólo se es a sí, primeramente, como esta esencia simple, y, en cuanto *puro yo*, se tiene a sí por objeto; en su experiencia, que hay que examinar a continuación, se le enriquecerá este objeto abstracto, manteniéndose el despliegue que hemos visto en la vida.

El yo simple es este género, o lo universal simple para el que las diferencias no son tales, sólo en tanto que es *esencia negativa* de los momentos autónomos que se han configurado; y así, la autoconciencia sólo está cierta de sí misma cancelando y asumiendo a esto otro que se le presenta como vida autónoma; es *deseo*. Cierta como está de la nulidad de esto otro, lo pone *para sí* como su verdad, aniquila al objeto autónomo y se otorga así la certeza de sí misma como certeza *verdadera*, como una certeza tal que ha llegado a ser de *modo objetual* a los ojos de ella misma.

Pero, en esta satisfacción, hace la experiencia de que su objeto es autónomo, se sostiene por sí mismo. El deseo y la certeza de sí misma que ha alcanzado en su satisfacción están condicionados por el objeto, pues ella,

esa certeza, es cancelando a eso otro; para que tal cancelación tenga lugar, tiene que haber esto otro. La autoconciencia no puede cancelarlo, entonces, por una referencia negativa por parte de ella; por eso, antes bien, vuelve a engendrarlo de nuevo, como al deseo. De hecho, la esencia del deseo es algo distinto que la autoconciencia; y es por medio de esta experiencia como le ha venido a ella esta verdad. Pero, al mismo tiempo, ella, la autoconciencia, es igualmente absoluta para sí, y sólo lo es cancelando el objeto, y su satisfacción tiene que llegarle, pues ella es la verdad. De ahí que, en virtud de la autonomía del objeto, sólo pueda llegar a la satisfacción en tanto que éste lleve a cabo él mismo la negación en él; y tal negación de sí mismo tiene que llevarla a cabo en sí, pues él es *en sí* lo negativo, y lo que él sea tiene que serlo para lo otro. En tanto que es en sí mismo la negación, y que, en ello, es autónomo al mismo tiempo, es conciencia. En la vida que es objeto del deseo, la *negación*, o bien lo es *en otro*, a saber, en el deseo, o bien lo es como *determinidad* frente a otra figura indiferente, o bien lo es en cuanto su *naturaleza universal inorgánica*. Pero esta naturaleza autónoma universal en la que la negación lo es como absoluta es el género como tal, o como *autoconciencia. La autoconciencia alcanza sus satisfacción sólo en otra autoconciencia*.

Sólo en estos tres momentos queda acabado, por primera vez, el concepto de autoconciencia; a) el yo puro no-diferenciado es su primer objeto inmediato. b) Pero esta inmediatez es, ella misma, mediación absoluta, es sólo en cuanto cancelación del objeto autónomo, o es deseo. La satisfacción del deseo es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia dentro de sí misma, o certeza que ha devenido verdad. Pero, c) la verdad de esta certeza es, más bien, la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia. Hay un objeto para la autoconciencia que, en sí mismo, pone su ser otro, o la diferencia, como un objeto nulo y es autónomo al hacerlo. Sin duda, la figura diferenciada sólo *viviente* cancela también su autonomía en el proceso de la vida misma, pero con su diferencia deja de ser lo que ella es; mientras que el objeto de la autoconciencia es igual de autónomo en esta negatividad de sí mismo; con lo cual es género para sí mismo, fluidez universal en la propiedad de su particularización separada; es autoconciencia viviente.

Es una *autoconciencia* para una *autoconciencia*. De hecho, sólo así lo es; pues sólo aquí deviene para ella, por primera vez, la unidad de sí misma en su ser-otro; *yo*, que es el objeto de su concepto, no es, de hecho, *objeto*; mas el objeto del deseo es solamente autónomo, pues es la sustancia universal que no se puede aniquilar, la esencia fluida igual a sí misma. En tanto que una autoconciencia es el objeto, *éste* es también, en la misma medida, tanto *yo* como objeto.—Con lo cual ya está presente para nosotros el concepto de *espíritu*. Lo que a continuación llegará para la conciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esa sustancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas; *yo* que es *nosotros*, y *nosotros* que es *yo*. Sólo en la autoconciencia, en cuanto concepto del espíritu, alcanza la conciencia el punto de inflexión en el que, saliendo de la coloreada apariencia del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, pone pie en el día espiritual del presente.

A. AUTONOMÍA Y NO AUTONOMÍA DE LA AUTOCONCIENCIA: DOMINACIÓN Y SERVIDUMBRE

La autoconciencia es *en* y *para sí* en tanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro[75]; es decir, sólo es en cuanto que algo reconocido. El concepto de esta unidad suya en su duplicación, de esta infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una intrincación de muchas facetas y significaciones, de suerte que sus momentos, por una parte, se han de mantener separados con toda precisión, y por otra, dentro de este diferenciarse, al mismo tiempo, han de tomarse y conocerse también como no diferentes, o siempre en la contraposición de los significados. La duplicidad de sentido de lo diferente reside en la esencia de la autoconciencia, la esencia de ser infinita o ser inmediatamente lo contrario de la determinidad en la que ella esté puesta. La explicitación y análisis del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos presenta el movimiento del *reconocer*.

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ella ha salido *fuera de sí*[76]. Esto tiene el doble significado de que, *primero*, se ha perdido a sí misma, pues se encuentra a sí como una esencia *otra, distinta*; con lo que, *segundo*, ha cancelado lo otro[77], pues tampoco ve a la otra autoconciencia como a una esencia, sino que se ve *a sí misma* en la otra.

Tiene que cancelar este *su ser-otra*; esto es cancelar el primer doble sentido, de lo que resulta el segundo doble sentido; *primero*, tiene que enderezarse a cancelar a la *otra* esencia autónoma, para así llegar a estar cierta *de sí* como esencia; con lo que, *segundo*, a lo que se endereza es a cancelarse *a sí misma*, pues esto otro es ella misma.

Este cancelar en doble sentido de su ser-otra en doble sentido es, en la misma medida, un retorno en doble sentido *hacia sí misma*; pues, *primero*, se recupera a sí misma por el acto de cancelar, ya que al cancelar su ser-otra vuelve a ser igual a sí; pero, *segundo*, en la misma medida, le restituye la otra autoconciencia a ésta, pues ella se era a sí en la otra, cancela este ser *suyo* en la otra, deja a la otra, entonces, de nuevo libre.

Sin embargo, de este modo, este movimiento de la autoconciencia dentro de la referencia a otra autoconciencia se ha representado como *la actividad de una* de ellas; pero esta misma actividad de una tiene el doble significado de ser tanto *su actividad como la actividad de la otra*; pues la otra es igualmente autónoma, está igualmente cerrada y resuelta en sí, y no hay nada en ella que no sea por ella misma. La primera no tiene un objeto delante de sí tal como éste sería de primeras sólo para el deseo, sino que tiene a un objeto autónomo que es para sí, sobre el que, por tanto, ella no puede disponer nada para sí si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, pues, simplemente, el doble movimiento de ambas autoconciencias. Cada una ve a *la otra* hacer lo mismo que *ella* hace; cada una hace ella misma lo que exige a la otra; y por eso hace lo que hace también y *únicamente* en la medida en que la otra haga lo mismo; una actividad unilateral sería inútil, porque lo que deba ocurrir sólo puede llegar a ocurrir por medio de las dos.

Esta actividad, por tanto, no sólo tiene doble sentido en la medida en que es una actividad tanto *frente a sí* como *frente a la otra*, sino también en

la medida en que, inseparablemente, es tanto *la actividad de una* como *de la otra*.

Vemos repetirse en este movimiento el proceso que se presentaba como el juego de la fuerzas, pero en la conciencia. Lo que en aquél era para nosotros, es aquí para los extremos mismos. El término medio es la autoconciencia, que se descompone en los extremos, y cada extremo es este intercambio de su determinidad y pasaje absoluto al extremo contrapuesto. *En cuanto* conciencia, sin embargo, ella sale, sin duda, *fuera de sí,* aunque, a la vez, en su estar-fuera-de-sí, se halla retenida dentro de sí, *para sí*, y su fuerade-sí es *para ella*. Es para ella el que inmediatamente otra conciencia *sea*, y que *no sea*; y, en la misma medida, que esto otro sólo sea para sí al cancelarse como siendo para sí, y que sólo sea para sí en el ser para sí de la otra. Cada una le es a la otra el término medio por el que cada una se media y se silogiza, y cada una se es y le es la otra esencia inmediata que es para sí, la cual, entonces, a la par, únicamente a través de esta mediación es para sí. Se *reconocen* como reconociendo-*se recíprocamente*.

Este concepto puro de reconocer, de la duplicación de la autoconciencia dentro de su unidad, se ha de examinar ahora tal como su proceso aparece para la autoconciencia. Expondrá primero el lado de la *desigualdad* de ambos, o el salir del término medio hacia los extremos que se contraponen como extremos, siendo uno solo el reconocido y el otro sólo el que reconoce.

De primeras, la autoconciencia es simple ser-para-sí, igual a sí misma por excluir a todo lo *otro fuera de sí*; a sus ojos, su esencia y objeto absoluto es *yo*; y en esta *inmediatez*, o en este *ser* de su serpara-sí, es *singular*. Lo que otro sea para ella, lo es como objeto inesencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero el otro es también una autoconciencia. Un individuo *entra* en escena frente a otro individuo. Entrando así, *inmediatamente*, en escena, son uno para otro en el modo de objetos comunes; figuras autónomas, conciencias sumergidas en el *ser* de la vida —pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es—, conciencias que no han completado todavía, *una para otra*, el movimiento de la absoluta abstracción, que consiste en aniquilar todo *ser* inmediato y ser sólo el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma, o bien, que aún no se

han expuesto una a otra como puro *ser-para-sí*, es decir, no se han expuesto como *auto*conciencias. Desde luego, cada una está cierta de sí misma, pero no de la otra, y por eso su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad; pues su verdad sería tan sólo que su propio ser-para-sí se le hubiera presentado como objeto autónomo, o bien, lo que es lo mismo, que el objeto se hubiera presentado como esta pura certeza de sí mismo. Sin embargo, de acuerdo con el concepto de reconocer, esto no es posible más que si cada una, la otra para ella, igual que ella para la otra, por su propia actividad y, de nuevo, por la actividad de la otra, lleva a cabo en sí misma esta abstracción pura del ser para sí.

Pero la *exposición* de sí como la abstracción pura de la autoconciencia consiste en mostrarse como negación pura de su modo objetual, o en mostrar que no se está atado a ninguna *existencia* determinada, que no se está atado en absoluto a la singularidad universal de la existencia, que no se está atado a la vida. Esta exposición es la actividad *doble*; actividad del otro y actividad a través de sí mismo. En la medida en que es una actividad *del otro*, cada uno va, entonces, a por la muerte del otro. Pero también está presente en esto la segunda actividad, la actividad *por sí mismo*; pues la primera actividad conlleva el poner la propia vida en ello. La relación de estas dos autoconciencias está, pues, determinada de tal manera que ellas se *ponen a prueba* a sí mismas y a la otra por medio de la lucha a vida o muerte.—Tienen que entrar en esta lucha, pues la certeza de sí mismas, de *ser para sí*, tienen que elevarla a verdad en la otra y en ellas mismas. Y es sólo poniendo la vida en ello como se pone a prueba y acredita la libertad, como se prueba y acredita que, a la autoconciencia, el *ser* no le es esencia —no se lo es el modo *inmediato* en que ella entra en escena, no se lo es su estar inmersa en la extensión de la vida—, sino que no hay nada en la autoconciencia que no fuera para ella un momento evanescente: que ella es solamente puro *ser-para-sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida puede muy bien ser reconocido como *persona*; pero no ha alcanzado la verdad de este ser-reconocido como una autoconciencia autónoma, que se sostiene por sí misma. Asimismo, según pone su vida en ello, cada autoconciencia debe ir hacia la muerte de la otra; pues lo otro no vale a sus ojos más que ella misma; su esencia se le expone como otro, está fuera de sí; tiene que

cancelar su estar-fuera-de-sí; lo otro es una conciencia que es, trabada de múltiples maneras; tiene que mirar de frente a su ser otro como puro ser-para-sí o como negación absoluta.

Pero este ponerse a prueba por la muerte cancela tanto la verdad que debiera brotar de ello como también, por tanto, la certeza de sí mismo en general; pues, así como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la autonomía sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación *natural* de la vida, la negación sin la autonomía, la cual, por tanto, se queda sin el significado de reconocimiento que estaba exigiendo. Cierto es que, por la muerte, ha advenido la certeza de que ambas arriesgaban su vida y la despreciaban en ellas y en la otra, pero no para las que han superado la prueba de esta lucha. Cancelan su conciencia puesta en esa esencialidad extraña que es la existencia natural, o se cancelan a sí, quedando así canceladas como *extremos* que quieren ser para sí. Pero con ello desaparece del juego de cambio el momento esencial, descomponerse en extremos de determinidades contrapuestas; y el término medio se desploma en una unidad muerta que se descompone en extremos muertos, que meramente son, y no están contrapuestos; y ambos ni se dan ni se reciben ni devuelven mutuamente por medio de la conciencia, sino que se dejan mutuamente libres, sólo indiferentes, como cosas. *Su* acto es la negación abstracta, no la negación de la conciencia, la cual *cancela* de tal manera que asume, y lo asumido se preserva y se mantiene, sobreviviendo, por ello, a su haber-sido-cancelada**[78]**.

En esta experiencia le adviene a la autoconciencia que la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata, el yo simple es el objeto absoluto, el cual, sin embargo, para nosotros o en sí, es mediación absoluta y tiene como momento esencial la persistencia autónoma, por sí mismo. La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; a través de ella han sido puestas una autoconciencia pura y una conciencia que no es puramente para sí, sino para otro, es decir, que es en cuanto conciencia *ente* o conciencia en la figura de la *cosidad*. Ambos momentos son esenciales;—como primero están puestos de modo desigual y contrapuesto, y su reflexión todavía no ha resultado en la unidad, son en cuanto dos figuras contrapuestas de la conciencia; una, la

autónoma, a la que la esencia le es el ser-para-sí; otra, la no autónoma, a la que la esencia le es la vida o el ser para otro; aquélla es el *señor*, ésta el el *siervo*.

El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no sólo el concepto de la misma, sino la conciencia que es para sí y que está mediada consigo misma a través de *otra* conciencia, a saber, a través de una conciencia tal que a su esencia le pertenezca el estar sintetizada con el *ser* autónomo o con la cosidad en general. El señor se refiere a estos dos momentos, a una *cosa* en cuanto tal, objeto del deseo, y a la conciencia a la que la cosidad le es lo esencial; y, en tanto que a) como concepto de autoconciencia, es referencia inmediata del *ser-para-sí*, pero b) al mismo tiempo, en adelante, como mediación o como un ser-para-otro que sólo a través de otro es para sí, se refiere a) inmediatamente a ambos, y b) mediatamente a cada uno a través del otro. El señor se refiere al *siervo mediatamente, a través del ser autónomo*, pues es justo aquí donde está retenido el siervo; es su cadena, de la que no fue capaz de abstraerse en el combate, y se mostró por ello no autónomo, mostró tener su autonomía en la cosidad. El señor, en cambio, es el poder sobre este ser, pues él demostró en la lucha que este ser sólo lo consideraba como algo negativo; al ser él el poder sobre este ser, y este ser el poder sobre el otro, el señor tiene en este silogismo a este otro bajo sí. Asimismo, el señor se refiere *mediatamente, a través del siervo, a la cosa*; el siervo, en cuanto autoconciencia sin más, también se refiere negativamente a la cosa, y la cancela; pero ésta es, a la vez, autónoma para él, y por eso, no puede acabar con ella hasta aniquilarla por medio de la negación; o dicho en otros términos, el sólo la *trabaja*. Al señor, en cambio, por esta mediación le adviene la referencia *inmediata* en cuanto negación pura de la cosa, o dicho en otros términos, el *disfrute*. Lo que el deseo no lograra, lo logra él: acabar con la cosa y satisfacerse en el goce. El deseo no lo lograba a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, se concatena, gracias a esto, con la no autonomía de la cosa, y puramente la disfruta; el lado de la autonomía se lo deja al siervo, que la trabaja.

En estos dos momentos llega para el señor su ser-reconocido por otra conciencia; pues ésta se pone en ambos momentos como inesencial,

primero en el trabajo sobre la cosa, luego en la dependencia de un ser determinado; en ninguno de los dos puede llegar a ser dueña sobre el ser y alcanzar la negación absoluta. Se da aquí, entonces, el momento del reconocer, por el que la otra conciencia se pone en suspenso como ser-para-sí, y hace así ella misma lo que la primera hace frente a ella. Se da asimismo el otro momento, que esta actividad de la segunda conciencia sea la actividad propia de la primera; pues lo que hace el siervo es, propiamente, un hacer del señor; a éste sólo le es esencia el ser-para-sí; él es el puro poder negativo para el que la cosa es Nada, y, por tanto, la actividad esencial pura dentro de esta relación; mientras que el siervo es una actividad no pura, sino inesencial. Mas, para el reconocer propiamente dicho falta el momento de que eso que el señor hace frente al otro lo haga también frente a sí mismo, y lo que el siervo hace frente a sí, lo haga también frente al otro. Lo que se ha originado por esta vía es un reconocer unilateral y desigual.

Esa conciencia inesencial es para el señor aquí el objeto que constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo. Pero es evidente que este objeto no corresponde a su concepto, sino que allí donde el señor se ha completado a sí, lo que le ha advenido es más bien algo completamente distinto y otro que una conciencia autónoma. No hay *tal* para él, sino, más bien, una conciencia no autónoma; él no está, pues, cierto del *ser-para-sí* como verdad, sino que su verdad es, más bien, la conciencia inesencial, y la actividad inesencial de ésta.

De acuerdo con esto, la *verdad* de la conciencia autónoma es la *conciencia servil*. Cierto que ésta aparece al comienzo *fuera* de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el dominio del señor mostraba que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser, también la servidumbre llegará, sin duda, a completarse y cumplirse más bien en lo contrario de lo que es inmediatamente; en cuanto conciencia *hecha retroceder* dentro de sí, irá hacia dentro de sí y se volverá hacia la verdadera autonomía.

Hemos visto solamente lo que la servidumbre es en relación con el dominio del señor. Pero es autoconciencia, y lo que, en virtud de eso, ella sea en y para sí misma es lo que se habrá de examinar ahora. Al comienzo,

para la servidumbre, el señor es la esencia; así, pues, a sus ojos, la *conciencia autónoma que es para sí* es la *verdad*, verdad que, sin embargo, PARA ELLA, no es todavía *en ella*. Sólo que, *de hecho*, ella, la servidumbre, tiene *en ella misma* esta verdad de la negatividad pura del *ser-para-sí*, ya que ha *experimentado* en ella esta esencia. Y es que esta conciencia no ha tenido miedo de esto o de aquello, en este instante o en otro, sino que ha tenido miedo por su esencia toda; pues ha sentido el temor de la muerte, del señor absoluto. Al sentirlo, se ha disuelto interiormente, se ha estremecido en sí misma de medio a medio, y ha sacudido todo lo que de fijo y firme hubiera en ella. Mas este puro movimiento universal, el absoluto fluidificarse de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la negatividad absoluta, *el puro serpara-sí* que está, por lo tanto, en esta conciencia. Este momento del puro ser-para-sí es también *para ella*, pues, en el señor, ella le es su *objeto*. Además, no sólo es esta disolución universal *como tal*, sino que, al servir, la consuma *efectivamente*; y al consumarla, cancela en todos los momentos *singulares* su apegamiento a la existencia natural, y la elimina trabajando.

Pero el sentimiento del poder absoluto en general, y del servicio en particular, es sólo la disolución *en sí*, y si bien el temor al señor es el comienzo de la sabiduría, en ese temor, la conciencia es *para ella misma*, no es el *ser-para-sí*. Pero por medio del trabajo llega a sí misma. En el momento que corresponde al deseo en la conciencia del señor, parecía, ciertamente, que a la conciencia que sirve le toca en suerte el lado de la referencia inesencial hacia la cosa, en tanto que la cosa contiene allí su autonomía. El deseo se ha reservado el puro negar del objeto, y así, el sentimiento de sí mismo sin mezcla. Pero esta satisfacción es, por eso mismo, sólo un desaparecer, pues le falta el lado *objetual* o la *persistencia*. El trabajo, en cambio, es deseo inhibido, *retiene* ese desaparecer, o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva*. La referencia negativa al objeto se convierte en la forma de éste, y en *algo que permanece*; porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía. Este término medio *negativo*, o la *actividad* que da forma, es, a la vez, *la singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia

que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición *de sí misma*.

Pero esta actividad de dar forma no tiene sólo este significado positivo de que, por ella, la conciencia que sirve, en cuanto puro *ser-para-sí*, llegue a serse *algo que es*; sino también el significado negativo frente a su primer momento, el temor. Pues en el formar y cultivar la cosa, la propia negatividad, su ser-para-sí, sólo se le convierte en objeto por que ella cancela la forma contrapuesta que es. Pero esto *negativo* objetual es precisamente la esencia extraña ante la se había estremecido. Mas, ahora, destruye esto negativo extraño, *se* pone como tal en el elemento del permanecer, y llega así a ser *para sí misma* una conciencia *que es para sí*. En el señor, el ser-para-sí le es *algo otro*, o es sólo para ella; en el temor, el ser-para-sí es *en ella misma*; en el formar y cultivar, el ser-para-sí deviene *para ella* como *suyo propio*, y ella llega a tener conciencia de que ella misma es en y para sí. La forma, por ser *expuesta fuera*, no llega a serle algo distinto y otro que ella; pues, precisamente, la forma es su puro ser-para-sí, que en esto se le hace verdad. Así, entonces, por este reencontrarse a sí a través de sí misma, la conciencia llega a ser *sentido propio*[79], justamente en el trabajo, en donde sólo parecía ser sentido extraño.—Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, el temor y el servicio en general, así como el formar y cultivar, y, a la par, ambos lo son de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se queda estancado en lo formal, y no se difunde por la efectiva realidad consciente de la existencia. Sin el cultivar y formar, el temor permanece como interior y mudo, y la conciencia no llega a ser para ella misma. Si la conciencia da forma sin el primer temor absoluto, se trata tan sólo de vanidad del sentido propio; pues su forma o negatividad no es la negatividad *en sí*; y por ello, su actividad de dar forma no puede darle la conciencia de sí como esencia. Si la conciencia no ha resistido al temor absoluto, sino tan sólo a algunos miedos, la esencia negativa no deja de serle algo exterior, su sustancia no está contaminada por ella de cabo a rabo. En tanto que no han temblado todos los rellenos de su conciencia natural, ella sigue perteneciendo *en sí* al ser determinado; el sentido propio es *obstinación*[80], una libertad que aun permanece estancada dentro de la servidumbre. La forma pura, igual que no

puede convertírsele en esencia, tampoco es, considerada como una extensión sobre lo singular, un formar y cultivar universal, concepto absoluto, sino una destreza que sólo puede unas pocas cosas, pero no domina el poder universal y toda la esencia objetual.

B. LIBERTAD DE LA AUTOCONCIENCIA; EL ESTOICISMO, EL ESCEPTICISMO Y LA CONCIENCIA DESDICHADA

A ojos de la autoconciencia autónoma, por una parte, sólo la pura abstracción del *yo* es su esencia, y por otra, en tanto que esa abstracción se forma y cultiva y se dota de diferencias, este diferenciar no se le convierte en una esencia objetual que-sea-en-sí; con lo que, entonces, esta autoconciencia no llega a ser algo que se diferencie verdaderamente en su simplicidad, o un yo que permanezca igual a sí en esta diferenciación absoluta. En cambio, la conciencia a la que se ha hecho retroceder dentro de sí, en el acto de dar forma, en cuanto que forma de cosas elaboradas, deviene ante sí misma un objeto, y al mismo tiempo, en cuanto conciencia, contempla en el señor al ser-para-sí. Pero ante la conciencia servidora como tal, estos dos momentos —el de *sí misma* como objeto autónomo, y el de este objeto como una conciencia, y por ende, como su propia esencia— caen y se disocian. En tanto, sin embargo, que *para nosotros o en sí* la forma y el *ser-para-sí* son lo mismo, y que en el concepto de la conciencia autónoma el *ser-en sí* es la conciencia, el lado del *ser-en-sí* o de la *cosidad*, que es el que adquiere forma en el trabajo, no es, entonces, otra sustancia que la conciencia, y nos ha advenido una nueva figura de la autoconciencia; una conciencia que, en cuanto infinitud, o movimiento puro de la conciencia, se es a sí *esencia*; una conciencia que *piensa*, o que es autoconciencia libre. Pues, serse objeto, no como *yo abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del *ser-en-sí*, o comportarse respecto a la esencia objetual de manera tal que ésta tenga el significado del

ser-para-sí de la conciencia para la que es: eso es lo que se llama *pensar*.—Para el *pensar*, el objeto no se mueve en representaciones, ni en figuras, sino en *conceptos*, es decir, en un ser-en-sí diferente que, de modo inmediato, no es para la conciencia algo diferente de ella. Lo *representado*, lo *que ha recibido figura*, *lo ente*, tiene, en cuanto tal, la forma de ser algo otro y distinto que la conciencia; mientras que un concepto es, a la vez, un *ente* —y esta diferencia, en la medida en que está en él mismo, es su contenido determinado—; pero, siendo este contenido, a la vez, un contenido concebido, la conciencia permanece *inmediatamente* consciente de su unidad con este ente determinado y diferenciado; no como en el caso de la representación, donde primero tiene que acordarse especialmente de que ésa es *su* representación; sino que el concepto me es inmediatamente *mi* concepto. Al pensar, *yo soy libre*, porque no soy en otro, sino que, simplemente, permanezco en mí mismo, cabe mí, y el objeto que me es esencia es, en una unidad inseparable, mi ser-para-mí; y mi movimiento en los conceptos es un movimiento dentro de mí mismo.—Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia se ha de retener esencialmente que tal figura es conciencia *pensante en general*, o que su objeto es unidad *inmediata* del *ser-en-sí* y del *ser-para-sí*. La conciencia homónima a sí que se repele de sí misma deviene, a sus propios ojos, *elemento que-es-en-sí*; pero, de primeras, sólo ella se es este elemento como esencia universal en general, no como esta esencia objetual dentro del desarrollo y movimiento de su ser múltiple.

Como es bien sabido, a esta libertad de la autoconciencia, en tanto que entra en escena como su aparición consciente en la historia del espíritu, se le ha llamado *Estoicismo*. Su principio es que la conciencia es esencia pensante, y que algo sólo tiene esencialidad para ella, o es verdadero y bueno para ella, en cuanto la conciencia se comporte hacia ello como esencia pensante.

La expansión de la vida, plural y diferenciándose dentro de sí, su singularización y entreveramiento, son el objeto contra el que actúan el deseo y el trabajo. Ahora, esta actividad plural se ha contraído en la diferenciación simple que hay en el movimiento puro del pensar. No es ya la diferencia que se es a sí como *cosa determinada*, o como conciencia *de*

una existencia natural determinada, como un sentimiento, o como *deseo y finalidad para éste*, ya venga puesta ésta por la conciencia *propia* o por *una conciencia extraña*, lo que tiene esencialidad; sino que únicamente la tiene la diferencia que sea una diferencia *pensada*, o que no sea inmediatamente diferente de mí. Esta conciencia es, por ende, negativa frente a la relación del señorío y la servidumbre; su actividad es tal que, si ocupa el señorío, no tiene su verdad en el siervo, y si es siervo, tampoco tiene su verdad en la voluntad del señor y en el servicio de éste, sino que, lo mismo sentada en el trono que atada con cadenas, cualquiera que sea la dependencia de su existencia singular, es libre, y conserva para sí la apatía que se retira continuamente del movimiento de la existencia, tanto del obrar como del padecer, y se recoge en la *esencialidad simple del pensamiento*. La obstinación es la libertad que se aferra a una singularidad y se queda detenida *dentro* de la servidumbre, mientras que el estoicismo es la libertad que, a partir inmediatamente de ella, retorna a la *universalidad pura* del pensamiento; en cuanto forma universal del espíritu del mundo, sólo podía entrar en escena en la época en que el temor y la servidumbre eran universales, pero también en la época de una cultura universal que había elevado la práctica de formar y cultivar hasta el pensamiento.

Ahora bien, aunque para esta autoconciencia la esencia no sea ni otro distinto de ella ni la abstracción pura del yo, sino el yo que tiene al ser-otro en él —pero como diferencia pensada, de tal manera que, en su ser otro, ha retornado inmediatamente dentro de sí— aun así, al mismo tiempo, esta esencia suya sólo es una esencia *abstracta*. La libertad de la autoconciencia es *indiferente* frente a la existencia natural, por lo que ha *dejado igualmente libre a ésta*, y la reflexión es una *reflexión doble*. La libertad en el pensamiento no tiene por verdad suya más que *al pensamiento puro*, una verdad que no se ha llenado de vida; también es, entonces, solamente el concepto de la libertad, no la libertad viva misma; pues, para ella, la esencia, de primeras, es sólo el *pensar* sin más, la forma como tal que, alejada de la autonomía de las cosas, ha retornado dentro de sí. Pero, en tanto que la individualidad, en cuanto que es agente, debería presentarse viva, o, en cuanto que es pensante, debería captar el mundo vivo como un sistema de pensamiento, en el *pensamiento mismo* tendría que residir para

cada expansión un *contenido* de lo que es bueno para ésta, de lo que es verdadero; ello, con el fin de que en aquello *que es para la conciencia* no haya *absolutamente* ningún otro ingrediente distinto del concepto, que es la esencia. Sólo que el concepto, igual que, *en cuanto abstracción*, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, tampoco *tiene ningún contenido en él mismo*, sino un contenido *dado*. No cabe duda de que, al pensar*lo*, la conciencia aniquila el contenido en cuanto *ser* extraño; pero el concepto es concepto *determinado*, y esta *determinidad* del concepto es lo extraño que éste tiene en él. Por eso, el estoicismo se quedaba perplejo cuando se le preguntaba, como dice la expresión, por el *criterio* de verdad en general, es decir, por un *contenido de pensamiento mismo* propiamente dicho. A la pregunta que se le hacía de lo que es bueno y verdadero, volvía a dar por respuesta el pensar *carente de contenido*; lo verdadero y lo bueno debían consistir en la racionalidad, en la adecuación a la razón. Pero esta seipseigualdad del pensar vuelve a ser tan sólo la forma pura, en la cual no se determina nada; de ahí que las palabras universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en las que él quería detenerse, produjeran, en términos generales, cierta elevación; pero como, de hecho, no podían de ningún modo expandir el contenido, muy pronto empezaron a resultar aburridas.

Esta conciencia pensante, tal como ella se ha determinado, como libertad abstracta, es, entonces, sólo la negación inacabada del serotro; habiéndose retirado de la existencia para recogerse dentro de sí, no se ha completado en ella como negación absoluta de ese serotro. Cierto es que, a sus ojos, el contenido vale sólo como pensamiento, pero justamente también como pensamiento *determinado*, y al mismo tiempo, la determinidad vale como tal.

El *escepticismo* es la realización de aquello de lo que el estoicismo es sólo el concepto… y la experiencia efectiva de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es *en-sí* lo negativo, y así es como tiene que presentarse. Con la reflexión de la autoconciencia en el pensamiento simple de ella misma, ha venido a caer frente a ella, en efecto, desprendiéndose de la infinitud, la existencia autónoma o la determinidad que permanece; ahora, en el escepticismo, adviene *para la conciencia* toda la índole inesencial y

falta de autonomía de eso otro; el pensamiento se convierte en el pensar entero que aniquila el ser del mundo *pluralmente determinado*, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte en negatividad real en esta configuración múltiple de la vida.—Es evidente que, así como el estoicismo corresponde al concepto de conciencia *autónoma* que aparecía como relación de señorío y servidumbre, el escepticismo corresponde a la *realización* de dicha relación en cuanto orientación negativa hacia el ser-otro, en cuanto deseo y trabajo. Pero si el deseo y el trabajo no podían ejecutar la negación para la autoconciencia, en cambio, esta orientación polémica hacia la autonomía plural de las cosas sí tendrá éxito, porque se vuelve contra ellas en cuanto autoconciencia libre previamente acabada dentro de sí; dicho de modo más determinado, porque tiene en ella misma *el pensar* o la infinitud, y de ese modo, a sus ojos, esas cosas autónomas conforme a sus diferencias, sólo son en cuanto magnitudes evanescentes. Las diferencias, que, dentro del pensar puro de ella misma, sólo son la abstracción de las diferencias, se convierten aquí en *todas las* diferencias, y todo ser diferente se convierte en una diferencia de la autoconciencia.

Con esto hemos determinado la *actividad del escepticismo* en general, y el *modo* del mismo. Él señala el movimiento dialéctico que es la certeza sensorial, la percepción y el entendimiento; así como también la falta de esencialidad de lo que, en la relación de dominar y servir, y para el pensar abstracto mismo, vale como algo *determinado*. Esa relación comprehende dentro sí, al mismo tiempo, un modo *determinado* en el que también están presentes las leyes éticas como mandatos de dominio; pero las determinaciones que hay dentro del pensar abstracto son conceptos de la ciencia en los que el pensar carente de contenido se expande, cuelga el concepto, de un modo que de hecho sólo es externo, del ser que a sus ojos es autónomo, el ser que constituye su contenido, y tiene por válidos solamente conceptos determinados, a no ser que sean también absracciones puras.

El movimiento *dialéctico* en cuanto negativo, tal como es inmediatamente, le aparece a la conciencia primero como algo a lo que ella ha sido entregada, y que no es gracias a ella. En cuanto *escepticismo*, en cambio, ese movimiento es un momento de la autoconciencia, a la cual no

le *acontece* que, sin que ella sepa cómo, le desaparezcan lo que ella tiene por verdadero y real suyos, sino que ella, en la certeza de su libertad, hace desaparecer esto que se ofrece como real: no sólo lo objetual como tal, sino su propio comportamiento hacia ello, en el que vale como objetual, y es hecho valer; esto es, también hace desaparecer su *percibir*, así como su *fijar firmemente* lo que ella, la conciencia, está en peligro de perder, la *sofistería* y lo que la conciencia tiene por *verdadero*, *determinado y firmemente sentado a partir de sí*; a través de esta negación autoconsciente se procura *para sí misma la certeza de su libertad*, produce la experiencia de ésta y la eleva por esta vía hasta la *verdad*. Lo que desaparece es lo determinado, o la diferencia que, sea de la manera que sea y venga de donde venga, se plantea como diferencia firme e inalterable. No tiene en ella nada permanente, y puesta ante los ojos del pensar, tiene que desaparecer, porque lo diferente es precisamente esto: no ser *en ello mismo*, sino tener su esencialidad solamente en otro; pero el pensar es la intelección dentro de esta naturaleza de lo diferente, es la esencia negativa en cuanto simple.

La conciencia escéptica, entonces, en la mutación de todo lo que quiere fijarse sólidamente para ella, hace la experiencia de su propia libertad como otorgada y conservada por ella misma; es esta ataraxia del pensarse a sí misma, *la certeza de sí misma*, inmutable y *de verdad*. Tal certeza no se desprende de algo extraño que derrumbara dentro de sí su múltiple desarrollo como un resultado que tuviera un devenir detrás; sino que la propia conciencia es la *inquietud dialéctica absoluta*, esa mezcla de representaciones sensoriales y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya *igualdad* —por ser ella misma la *determinidad* frente a lo *desigual*— vuelve, en la misma medida, a disolverse. Pero aquí, de hecho, esta conciencia, en lugar de conciencia igual a sí misma, no es ni más ni menos que una confusión azarosa, el vértigo de un desorden que está siempre engendrándose. *Lo es para sí misma*; pues ella misma conserva y produce esta confusión en movimiento. Por eso, también confiesa serlo, confiesa ser una conciencia totalmente *contingente*, *singular*: una conciencia que es *empírica*, que se rige por lo que no tiene ninguna realidad para ella, que obedece a lo que a sus ojos no es esencia, que hace y lleva hasta la realidad efectiva lo que a sus ojos no tiene verdad. Pero, en la misma medida, igual

que a sí misma se considera una vida *singular, contingente* y, de hecho, animal, una autoconciencia *perdida*, también, al contrario, hace a su vez de sí una conciencia *universal e igual a sí misma*; pues ella es la negatividad de toda singularidad y de toda diferencia. Desde esta seipseigualdad, o más bien dentro de ella misma, vuelve a caer en esa contingencia y confusión, pues justo esta negatividad semoviente trata sólo con lo singular, y anda ocupada con lo contingente. Esta conciencia es, entonces, ese desatino sin conciencia, consistente en andar yendo y viniendo desde el extremo de la autoconciencia seipseigual hasta el otro de la conciencia contingente, confundida y confundente. Ella misma no llega a juntar estos dos pensamientos de sí misma; por *un* lado reconoce su libertad como elevación por encima de toda confusión y toda contingencia de existir, y por *otro lado* vuelve a confesarse como un recaer en la *condición inesencial* y un estar ocupada con ella. Hace desaparecer el contenido inesencial dentro de su pensar, pero justamente al hacer eso es la conciencia de algo inesencial; enuncia el *desaparecer* absoluto, pero el *enunciar* ES, y esta conciencia es el desaparecer enunciado; enuncia la nulidad del ver, del oír, etc., y *ella misma ve*, *oye*, etc.; enuncia la nulidad de las esencialidades éticas, y se constituye en los poderes de su obrar. Siempre se contradicen su hacer y sus palabras, y ella misma tiene igualmente consigo la doble conciencia contradictoria de la inmutabilidad y la igualdad, de la completa contingencia y la desigualdad. Pero mantiene separada esta contradicción que es de ella misma; y se comporta respecto a ella como lo hace en general en su movimiento puramente negativo. Si se le señala la *igualdad*, ella señala la *desigualdad*; y cuando se le pone delante esta última, que ella acaba de enunciar, pasa ella a señalar la *igualdad*; de hecho, su palabrería es una riña de jóvenes obstinados, en la que uno dice A cuando el otro dice B, y luego B, cuando el otro A, y con esta contradicción *consigo mismos* se pagan el placer de seguir contradiciéndose *entre ellos*.

En el escepticismo, la conciencia se experimenta, en verdad, como una conciencia que se contradice dentro de sí misma; de esta experiencia emerge una *figura nueva* que junta los dos pensamientos que el escepticismo mantenía separados. La falta de pensamiento del escepticismo sobre sí mismo tiene que desaparecer, pues se trata, de hecho, de una única

conciencia que tiene en ella esos dos modos. Así, esta nueva figura es tal que es *para sí* la conciencia doble de sí: en cuanto conciencia liberada, inmutable e igual a sí misma, y en cuanto conciencia que se confunde y se invierte absolutamente: es la conciencia de esta contradicción suya.—En el estoicismo, la autoconciencia es la libertad simple de ella misma; en el escepticismo, esa libertad se realiza, anula el otro lado de la existencia determinada, pero ella más bien *se* desdobla, con lo que se es a sí una conciencia doble. Por lo cual, este desdoblamiento, que antes se repartía en dos singulares, el señor y el siervo, se vuelve uno; está aquí presente, por tanto, el desdoblamiento de la autoconciencia en sí misma, desdoblamiento que es esencial en el concepto de espíritu, pero todavía no está presente su unidad, y la conciencia *desdichada* es la conciencia de sí en cuanto esencia doble que no hace más que contradecirse.

Esta conciencia *desdichada, escindida dentro de sí*, entonces, dado que esta contradicción de su esencia se es a sí *una única* conciencia, ha de tener siempre la una conciencia también en la otra, de modo que, en cuanto cree haber llegado al triunfo y al reposo de la unidad, tiene inmediatamente que verse de nuevo expulsada de ella. Pero su retorno verdadero hacia sí misma, o su reconciliación consigo, expondrá el concepto del espíritu que ha llegado a ser vivo y ha entrado en la existencia, porque en él ya es esto: que, en cuanto que una única conciencia indivisa, es una conciencia doble; ella misma *es* el mirar de una autoconciencia dentro de la otra, y ella misma *es* ambas, y la unidad de ambas es también a sus ojos la esencia; pero, *para sí*, ella no se es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas.

De primeras, ella es tan sólo la unidad *inmediata de ambas*, pero ambas no son para ella lo mismo, sino contrapuestas, y siendo así, una, a saber, la simple e inmutable, le es como la esencia, mientras que la otra, la que es múltiple y mudable, le es como lo inesencial. Ambas son un ser extraño *para ella*; ella misma, por ser la conciencia de esta contradicción, se pone del lado de la conciencia mudable, y es lo inesencial; pero, en cuanto conciencia de la inmutabilidad, o de la esencia simple, a la vez tiene que buscar liberarse de lo inesencial, esto es, de sí misma. Pues, aunque ella *para sí* sólo sea, ciertamente, lo mutable, y lo inmutable le sea algo extraño, *ella misma* es algo simple, y por ende, conciencia inmutable, consciente,

por ende, de sí como *de su* esencia, pero de tal manera que *ella misma,* a su vez, no es para sí esta esencia. Por eso, la posición que la conciencia le da a ambas no es la de una indiferencia recíproca de ellas, es decir, no es una indiferencia de sí misma frente a lo inmutable; sino que ella misma es inmediatamente ambas, y es para ella *la referencia de ambas* en cuanto una referencia de la esencia a la inesencia, de manera que esta última tiene que ser asumida, pero, al ser las dos igual de esenciales y contradictorias, ella, la conciencia, es sólo el movimiento contradictorio en el que lo contrario no llega a reposar en su contrario, sino que vuelve a generarse de nuevo en él como contrario.

Se trata, entonces, de una lucha contra un enemigo tal que, frente a él, la victoria es más bien un sucumbir, haber alcanzado lo uno es más bien perderlo en su contrario. La conciencia de la vida, de su existir ahí externamente y de su actividad no son más que el dolor por ese existir y ese hacer, pues ella sólo tiene en esto la conciencia de su contrario como esencia, y de la propia nulidad. De ahí pasa a la elevación hasta lo inmutable. Pero esta elevación es ella misma esta conciencia; es, pues, inmediatamente, la conciencia de lo contrario, a saber, de sí misma como singularidad. Lo inmutable que entra en la conciencia, precisamente por eso mismo, está, al mismo tiempo, tocado por la singularidad, y sólo con ésta se hace presente; en lugar de haberla aniquilado en la conciencia de lo inmutable, ella, la singularidad, no hace sino seguir brotando aquí continuamente.

Pero en la experiencia de este movimiento descubre la conciencia justamente este *brotar de la singularidad* *EN* *lo inmutable*, y *de lo inmutable* *EN* *la singularidad*. La singularidad *en general* llega a ser *para ella* en la esencia inmutable, y la mismo tiempo, la *suya* llega a ser en esa esencia. Pues la verdad de este movimiento es justamente el que esta conciencia doble *sea una*. *Pero, esta unidad llega a ser a los ojos de ella*, *de primeras*, una unidad en la *cual todavía* domina el carácter *diverso* de ambas. En virtud de esto, lo que hay para ella es el modo triple en que la singularidad se enlaza con lo inmutable; *primero*, ella misma brota a sus propios ojos como contrapuesta a la esencia inmutable; y es arrojada de vuelta al comienzo de la lucha, que sigue siendo el elemento de la relación entera.

Pero, *segundo, para la conciencia*, lo inmutable tiene por sí mismo *en ello* la *singularidad*, de suerte que ésta es figura de lo inmutable a la que accede, por tanto, el modo entero de la existencia. *Tercero, ella se* encuentra *a sí misma como esto* singular en lo inmutable. Lo *primero* inmutable le es sólo la esencia *extraña* que condena la singularidad; al ser *lo segundo* inmutable una figura de la *singularidad* tal como ella misma es, llega ella, *tercero* a ser espíritu, tiene la alegría de encontrarse a sí misma ahí, y se hace consciente de ser su singularidad reconciliada con lo universal.

Lo que aquí se expone como modo y relación de lo inmutable es lo que resultaba como la *experiencia* que hace en su desdicha la autoconciencia escindida. Ahora bien, esta experiencia no es, ciertamente, un movimiento *unilateral* suyo, pues ella misma es conciencia inmutable, y ésta es también, por ende, a la vez, conciencia singular, y el movimiento es, en la misma medida, movimiento de la conciencia inmutable, la cual entra a escena en este movimiento tanto como la otra; pues éste hace su recorrido por estos momentos: primero es una cosa inmutable contrapuesta a lo singular en general, luego, es ello mismo singular contrapuesto a otra cosa singular, y finalmente es uno con ella. Pero esta consideración, en la medida en que nos pertenece a nosotros, está aquí fuera de tiempo, pues hasta ahora, a nuestros ojos sólo se ha originado la inmutabilidad como inmutabilidad de la conciencia, la cual, por lo tanto, no es la inmutabilidad verdadera, sino que arrastra todavía algo opuesto, y no se ha originado lo inmutable *en y para sí mismo*; del cual, por tanto, no sabemos cómo se va a comportar. Lo que aquí ha resultado es únicamente esto: que a ojos de la conciencia, que es aquí nuestro objeto, han aparecido en lo inmutable estas determinaciones que hemos señalado.

Por esta razón, entonces, también la *conciencia* inmutable guarda dentro de su configuración misma el carácter y el fundamento del ser-escindido y del ser-para-sí frente a la conciencia singular. Así, para ésta, el que lo inmutable adquiera la figura de la singularidad es algo que *acontece*, sin más; igual que el que ella tan sólo se *encuentre* también contrapuesta a ello, y que tenga, entonces, esta relación por medio de la naturaleza; finalmente, el que la conciencia *se encuentre* en lo inmutable se le aparece a ella, en parte, como algo producido por ella misma, o que tiene lugar porque ella

misma es singular; pero una parte de esta unidad se le aparece como perteneciente a lo inmutable, tanto según su génesis como en la medida en que ella es; y la oposición permanece dentro de esta unidad misma. De hecho, en virtud de la *configuración* de lo inmutable, el momento del más allá no sólo ha permanecido, sino que incluso se ha consolidado; pues si la conciencia, por un lado, parece haber sido llevada más cerca de ese momento por la figura de la efectiva realidad singular, a partir de ahora, por otro lado, tal momento está frente a ella en el modo de un *Uno* sensible y opaco, con toda la fragilidad de lo *efectivamente real*; la esperanza de llegar a ser una con él tiene que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin cumplimiento y sin presencia, pues entre ella y su cumplimiento se yergue justamente la contingencia absoluta o la indiferencia inmóvil que reside en la configuración misma, en lo que funda la esperanza. Por la naturaleza de lo uno *que es*, por la realidad efectiva de que se ha revestido, acontece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo, y en el espacio, y que haya sido lejos, y que siga estando, simple y llanamente, lejos.

Si, al principio, el mero concepto de la conciencia escindida se determinaba de tal manera que ella perseguía cancelarse en cuanto singular y llegar a ser conciencia inmutable, a partir de ahora, su afán tiene la determinación de que, más bien, cancela su relación con lo inmutable puro *no configurado*, y se da a sí únicamente la referencia a lo *inmutable configurado*. Pues el que lo singular y lo inmutable *sean Uno* es a sus ojos, a partir de ahora, *esencia* y *objeto*, igual que, en el concepto, sólo lo inmutable abstracto y sin figura era el objeto esencial; y es a la relación de este absoluto estar-escindido del concepto a lo que ahora ella tiene que darle la espalda. Pero la referencia, al principio externa, hacia lo inmutable configurado, en cuanto que algo efectivamente real y extraño, tiene que elevarla hasta el absoluto llegar-a-ser-uno.

El movimiento en el que la conciencia inesencial se afana por alcanzar este ser-uno es, a su vez, un movimiento *triple*, conforme a la triple relación que habrá de tener con su más allá configurado; primero, como *conciencia pura*, luego, como *esencia individual* que se comporta frente a la *realidad efectiva* como deseo y trabajo; y tercero como *conciencia de su ser-para-sí*.

Cómo estos tres modos de su ser estén presentes y determinados en esa relación universal, habrá de verse a continuación.

En primer lugar, pues, considerado como *conciencia pura*, el inmutable configurado[81], en tanto que es para la conciencia pura, parece venir puesto tal como él es en y para sí mismo. Sólo que cómo sea él en y para sí mismo, es algo que, según ya hemos recordado, todavía no se ha originado. Que él estuviera dentro de la conciencia tal y como él es en y para sí mismo, es algo que tendría que partir de él, más bien que de la conciencia; así, sin embargo, esta presencia suya aquí, de momento, sólo se da unilateralmente, a través de la conciencia, y precisamente por eso no es perfecta ni es de veras, sino que sigue estando lastrada de imperfección, o de una oposición.

Sin embargo, la conciencia desdichada, aunque no posea esta presencia, al mismo tiempo, está por encima del pensar puro, en la medida en que éste es el pensar abstracto del estoicismo —un pensar abstracto que *aparta la mirada de la singularidad* sin más— y el pensar *inquieto* del escepticismo —que, de hecho, no es más que la singularidad como contradicción sin conciencia y su movimiento sin pausa—; ella está más allá de ambos, congrega y mantiene juntos el pensar puro y la singularidad, pero no se ha elevado todavía hasta ese pensar para *el cual* la singularidad de la conciencia está reconciliada con el pensar puro mismo. Antes bien, se halla en este término medio en el que el pensamiento abstracto toca la singularidad de la conciencia como singularidad. Ella misma *es* este contacto; es la unidad del puro pensar y de la singularidad; y también es *para ella* esta singularidad pensante, o el pensar puro, y lo inmutable mismo, esencialmente, en cuanto singularidad. Pero no es para ella que este objeto suyo, lo inmutable, que a sus ojos tiene esencialmente la figura de la singularidad, sea *ella misma*, ella, que es la singularidad de la conciencia.

Por eso, en este primer modo, en el que la consideramos como conciencia *pura*, no se *comporta* respecto *a su objeto* de manera pensante, sino que, en tanto que ella misma, ciertamente, es *en sí* pura singularidad pensante, y en tanto que su objeto es precisamente el puro pensar, sin que, sin embargo, la *referencia recíproca misma* sea *pensar puro*, ahora, ella, por así decirlo, tan sólo se dirige hacia el *pensar*, y es *devoción*[82]. Su pensar como tal no deja de ser el zumbido informe del toque de campanas, o una

tibia neblina de incienso, un pensar musical que no llega al concepto, el cual sería el único modo objetual inmanente. Sin duda, a este sentir infinito, puro e interior, su objeto le adviene, pero entrando de tal manera que no entra como comprendido conceptualmente, y por eso entra como un extraño. Con lo cual, lo que hay aquí es el movimiento interior de un ánimo puro que se *siente* a sí mismo, pero dolorosamente, como escisión en dos; el movimiento de una *nostalgia* infinita que tiene la certeza de que su esencia como tal es ese ánimo puro, *pensar* puro que se *piensa como singularidad*; la certeza de que precisamente por pensarse como singularidad es conocida y reconocida por este objeto. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el *más allá* inalcanzable que al atraparlo huye, o mejor dicho, ya ha huido. Ya ha huido; pues, por un lado, es lo inmutable que se piensa como singularidad, y por eso, la conciencia se alcanza inmediatamente a sí misma en ello, *a sí misma*, pero como lo *contrapuesto a lo inmutable*; en lugar de atrapar la esencia, sólo la *siente*, y ha vuelto a caer dentro de sí; en tanto que, en el acto de alcanzar, no es capaz de retenerse como esto contrapuesto, en lugar de atrapar la esencia, sólo ha atrapado la índole inesencial. Del mismo modo que, por un lado, en su afán por alcanzar*se en la esencia*, sólo atrapa la propia realidad efectiva separada, del otro lado no puede atrapar a lo otro *como singular*, o como *efectivamente real*. Allí donde se lo busque, no se lo podrá encontrar, pues se supone que es justamente *un más allá*, un ser tal que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una *singularidad universal*, pensada, no es concepto, sino algo *singular* en cuanto objeto, o en cuanto *algo efectivamente real*; objeto de la certeza sensorial inmediata; y precisamente por eso, sólo algo que ha desaparecido. Por eso, a esta conciencia, lo único que puede hacérsele presente es el *sepulcro* de su vida. Pero como éste mismo es una *realidad efectiva* y va contra la naturaleza de ésta el consentir una posesión duradera, esta presencia del sepulcro no es más que la lucha de un esforzarse, de la que se ha de salir perdiendo. Sólo que, al haber hecho esta experiencia de que el *sepulcro* de su esencia *efectiva* e inmutable no tiene *ninguna realidad efectiva*, de que la *singularidad desaparecida*, en cuanto desaparecida, no es la verdadera singularidad, dejará entonces de buscar la singularidad inmutable como *efectivamente real*, o de retenerla como desaparecida, y

sólo así se hace capaz de encontrar la singularidad como singularidad de veras, o como universal.

Al principio, sin embargo, el *retorno del ánimo* hacia dentro de *sí mismo* ha de tomarse de tal manera que éste se tenga a sí como *única realidad efectiva*. Es el *ánimo puro* el que, *para nosotros* o *en sí*, se ha encontrado a sí y está saciado dentro de sí, pues, aunque *para él*, en su sentimiento, no hay duda de que la esencia se separa de él, este sentimiento es, en sí, sentimiento *de sí*, el ánimo ha sentido el objeto de su puro sentir, y este objeto es él mismo; de ahí, entonces, que salga a escena como sentimiento de sí o como algo efectivamente real que es para sí. En este retorno hacia dentro de sí, ha devenido para nosotros su *segunda relación*, la del deseo y el trabajo, los cuales le verifican a la conciencia la certeza interior de sí misma, que ella había alcanzado para nosotros suprimiendo la esencia extraña y disfrutándola, es decir, esa esencia en la forma de cosas autónomas. La conciencia desdichada, empero, sólo se encuentra como *deseante* y como *trabajando*; lo que no hay para ella es que el encontrarse así, la certeza interna de sí misma, esté subyaciente en el fondo, y que su sentimiento de la esencia sea este sentimiento de sí. Al no tener esa certeza *para sí misma*, su interior sigue siendo, más bien, la certeza rota de sí misma; la verificación que ha obtenido por medio del trabajo y del deseo está, por ende, igualmente *rota*; o bien, esta verificación tiene que aniquilarse ella misma para que la conciencia, sin duda, encuentre dentro de ella la verificación, pero sólo la verificación de aquello que ella es para sí, a saber, de su escisión en dos.

La realidad efectiva hacia la que se vuelven el deseo y el trabajo no le es ya a esta conciencia *algo en sí nulo* que ella haya de suprimir y consumir, sino algo tal como la conciencia misma es, una *realidad efectiva rota y escindida en dos*, que sólo por un lado es nula en sí, por el otro, sin embargo, es también un mundo sacralizado; es una figura de lo inmutable, ya que este último ha obtenido en sí la singularidad, y como, en tanto que lo inmutable, es universal, su singularidad tiene, en general, el significado de toda realidad efectiva.

Si la conciencia fuera para sí conciencia autónoma y la realidad efectiva le fuera a ella nula en y para sí, llegaría en el trabajo y en el disfrute al

sentimiento de su autonomía por ser ella misma la que cancela la realidad efectiva. Sin embargo, al ser ésta, a sus ojos, figura de lo inmutable, no tiene capacidad de cancelarla y asumirla por sí misma. Sino que, al llegar, como llega, a la aniquilación de la realidad efectiva y al disfrute, esto ocurre para la conciencia esencialmente por el hecho de que lo inmutable mismo *abandona* su figura, y se la *cede* a la conciencia para que la disfrute.—Por su parte, la conciencia entra aquí en escena, *igualmente*, como algo efectivamente real, pero, en la misma medida, como algo interiormente fracturado, y esta escisión se presenta en su trabajar y en su disfrutar, rompiéndose en *una relación hacia la realidad efectiva* o el ser-para-sí, y en un *ser-en-sí*. Esa relación hacia la realidad efectiva es el *alterar* o la *actividad*, el ser-para-sí que pertenece a la conciencia *singular* como tal. Pero, dentro de eso, ella es también *en sí*; este lado pertenece a lo inmutable más allá; son las capacidades y las fuerzas[83], un don ajeno que, en la misma medida, cede lo inmutable a la conciencia, para que ella lo use.

En su actividad, por consiguiente, la conciencia está, al principio, en la relación de dos extremos; por un lado, está como el más acá activo, y frente a ella está la realidad efectiva pasiva, ambos referidos uno a otra pero, también, ambos de regreso a lo inmutable, y amarrándose firmemente a sí. Por eso, de ambos lados se desprende mutuamente sólo una superficie, que entra en el juego del movimiento frente a otra.—El extremo de la realidad efectiva es cancelado por el extremo activo; pero ella, por su parte, sólo puede ser cancelada porque su esencia inmutable la cancela a ella misma, se repele de sí, y lo repelido se lo abandona a la actividad. La fuerza activa aparece como el *poder* en el que se disuelve la realidad efectiva; pero, por eso, para esta conciencia, a la que lo *en-sí* o la esencia le son otro que ella, este poder, en cuya figura entra ella en escena dentro de la actividad, es lo más allá de ella misma. En lugar, pues, de retornar hacia dentro de sí desde su actividad, y de haberse verificado a sí para sí misma, más bien refleja retrospectivamente este movimiento de la actividad hacia el otro extremo, el cual, en virtud de ello, queda presentado como puramente universal, como el poder absoluto del que partía el movimiento hacia todos los lados y que es la esencia, tanto de los extremos que se descomponen según entraban primero en escena cuanto del cambio mismo.

Que la conciencia inmutable *haga renuncia* de su figura y la *abandone*, mientras que, en cambio, la conciencia individual *agradezca*, esto es, se *deniegue* la satisfacción de la conciencia de su autonomía, y separándose de la esencia de la actividad, se la atribuya al más allá: por medio de estos dos momentos de *entregarse mutuamente* por ambas partes es como se le origina a la conciencia, entonces, su *unidad* con lo inmutable. Sólo que, al mismo tiempo, esta unidad se halla afectada por la separación, está, a su vez, fracturada dentro de sí, y vuelve a salir de ella la oposición de lo universal y lo singular. Pues, por cierto, la autoconciencia renuncia *en apariencia* a la satisfacción de su sentimiento de sí, pero alcanza la satisfacción *efectiva* del mismo: pues que *ella ha sido* deseo, trabajo y disfrute; ha *querido, ha actuado* y *ha gozado* como conciencia. Asimismo, su *agradecer*, en el que reconoce al otro extremo como la esencia y se cancela a sí misma, es él mismo *su* actividad *propia*, que equilibra la actividad del otro extremo y que frente a la buena acción de abandonarse coloca una actividad *igual; pero* cuando aquél le cede su *superficie*, lo agradece *también*, y con ello, al abandonar su actividad, es decir, su *esencia*, hace propiamente más que el otro extremo, que se limita a repeler de sí una superficie. Así pues, todo el movimiento se refleja, no sólo en el desear, el trabajar y el gozar efectivos, sino incluso en el agradecer mismo, donde parece suceder lo contrario: en el *extremo de la singularidad*. La conciencia se siente ahí como esto singular, y no se deja engañar por la apariencia de su acto de renuncia, pues la verdad de tal acto es que ella no se ha entregado; lo que se ha producido no es más que la reflexión desdoblada hacia ambos extremos, y el resultado es la reiterada fisión entre la conciencia contrapuesta de lo *inmutable* y la conciencia del querer, el ejecutar y el gozar que se le *oponen enfrente*, de un lado, y la conciencia del mismo acto de renuncia a sí, o de la *singularidad que-es-para-sí* como tal, de otro.

Con esto ha hecho entrada la *tercera relación* del movimiento de esta conciencia, relación que brota, como tal, de la segunda, la cual, en verdad, por su querer y su llevar a cabo ha dado prueba de ser autónoma. En la primera relación, la conciencia era únicamente *concepto* de la conciencia realmente efectiva, o sea, el ánimo *interno* que todavía no es efectivamente

real en la actividad y en el disfrute; la *segunda* es esa realización efectiva en cuanto actividad y disfrute externos; pero, regresada de allí, es una conciencia tal que se ha hecho la experiencia de sí como conciencia efectiva y eficiente, o a la cual le es *verdadero* que es *en y para sí*. Con ello, sin embargo, se ha encontrado al enemigo en su figura más propia. En la lucha del ánimo, la conciencia singular es sólo como momento musical y abstracto; en el trabajo y en el disfrute, en cuanto realización de este ser sin esencia, puede olvidarse *de sí* inmediatamente, y el consciente *carácter propio* que hay en esta realidad efectiva resulta derrotado por el reconocer que agradece. Pero esta derrota es, en verdad, un retorno de la conciencia hacia dentro de sí, y por cierto, hacia dentro de sí en cuanto la realidad efectiva que es de verdad a sus ojos.

Esta tercera relación, en la que esta verdadera realidad efectiva es uno de los extremos, es la *referencia* de dicha realidad a la esencia universal en cuanto nulidad; y queda ahora examinar el movimiento de esta referencia.

Primero, en lo que concierne a la referencia contrapuesta de la conciencia, en la que su *realidad* le es a ella *inmediatamente lo nulo*, su actividad efectiva se convierte en una actividad de nada, su disfrute, en un sentimiento de desdicha. Con ello, actividad y disfrute pierden todo *contenido* y todo *significado universales*, pues con ellos tendrían un ser en y para sí, y se retiran ambos a la singularidad hacia la que la conciencia se enderezaba para cancelarlos. En las funciones animales, la conciencia es consciente de sí en cuanto *esto singular efectivamente real*. Esas funciones, en lugar de ser realizadas sin apuros, como algo que es nulo en y para sí, y no puede llegar a tener importancia ni esencialidad alguna para el espíritu, dado que es en ellas donde el enemigo se muestra en su figura más propia, son más bien objeto del más serio esfuerzo, y se convierten justamente en lo más importante. Pero, toda vez que este enemigo se engendra en su derrota, y que la conciencia, como está fijada a él, en lugar de liberarse, se queda siempre en esto, siempre descubriéndose impura, y que, al mismo tiempo, este contenido de sus afanes, en lugar de ser algo esencial, es lo más abyecto, en lugar de ser algo universal es lo más singular, lo único que vemos, entonces, es una personalidad constreñida a sí y a su actividad

mezquina, una personalidad que se incuba a sí misma, y es tan desdichada como miserable.

Pero con ambas cosas, con el sentimiento de su desdicha y la miseria de su actividad, se enlaza, en la misma medida, la conciencia de su unidad con lo inmutable. Pues el intento de aniquilar inmediatamente su ser efectivamente real está *mediado* por el pensamiento de lo inmutable, y acontece dentro de esta *referencia*. La referencia *mediata* constituye la esencia del movimiento negativo, dentro del cual la conciencia se dirige contra su singularidad, la cual, sin embargo, en la misma medida, en cuanto *referencia en sí*, es positiva, y producirá para ella misma esta *unidad* suya.

Esta referencia mediata es, entonces, un silogismo en el que la singularidad, que primero se fijaba como contrapuesta a lo *en-sí*, está enlazada con este otro extremo sólo a través de un tercero. A través de este término medio, el extremo de la conciencia inmutable es para la conciencia inesencial, en la cual, al mismo tiempo, también ocurre que ella, asimismo, es para aquél sólo a través de este término medio, y este término, por tanto, es tal que a cada uno de los extremos le da una representación del otro, y que es el recíproco servidor de cada uno en el otro. Este término medio es, él mismo, un ser consciente, pues es una actividad que media a la conciencia como tal; el contenido de esta actividad es la aniquilación que la conciencia emprende con su singularidad.

En ese término medio, pues, ésta, la conciencia, se libera de la actividad y del disfrute en tanto que suyos; en cuanto extremo *para sí*, repele de sí la esencia de su voluntad, y arroja sobre el término medio, o sobre el sirviente, el carácter propio y la libertad de la resolución, y con ellos, la culpa de su actividad. Este intermediador, en tanto que está en referencia inmediata con la esencia inmutable, sirve dando consejos acerca de lo que es justo. La acción, en cuanto consiste en seguir una resolución ajena, deja de ser propia por el lado de la actividad o de la *voluntad*. A la conciencia inesencial, sin embargo, le queda todavía su lado *objetual*, a saber, el *fruto* de su trabajo y el *disfrute*. A este último, entonces, también lo repele de sí, e igual que hace renuncia de su voluntad, también lo hace de su *realidad efectiva* obtenida en el trabajo y en el disfrute; renuncia a ella, *en parte*, como a la verdad alcanzada de su *autonomía* autoconsciente: en tanto que ella se mueve

representando y hablando algo totalmente ajeno, sin sentido para ella; en parte, como a un *patrimonio externo*: en tanto que cede algo de la posesión que ha adquirido por medio del trabajo; en parte, renuncia al *disfrute* que ha tenido: en tanto que vuelve a prohibírselo enteramente con el ayuno y la mortificación.

A través de estos momentos de abandonar la decisión propia, luego la propiedad y el placer, y finalmente, por el momento positivo de afanarse en un asunto que no entiende, se quita, en verdad, y completamente, la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad efectiva en cuanto su *ser-para-sí*; tiene la certeza de haberse despojado, en verdad, de su *yo*, y de haber hecho de su autoconciencia inmediata una *cosa*, un ser objetual.— El acto de renuncia a sí sólo podía confirmarse por medio de esta inmolación efectiva; pues sólo en ella se desvanece el *engaño* que hay en el reconocer *interior* del agradecer por el corazón, por la convicción interior y los labios, un reconocer que, ciertamente, se desprende de todo poder del ser-para-sí, y lo atribuye a un don ofrecido desde lo alto, pero que en el mismo acto de desprenderse se guarda el ser-propio *externo* en la posesión que no entrega, mientras que el *interno* lo guarda en la conciencia de la resolución que ella misma ha tomado, y en la conciencia de su contenido, que ella determina y que no ha trocado por otro contenido extraño, que la colmara sin sentido.

Pero en la inmolación efectivamente consumada, igual que la conciencia cancelaba la *actividad* en cuanto suya, también su desdicha se ha desasido *en sí* de ella. Que este desasimiento haya acaecido *en sí* es, sin embargo, una actividad del otro extremo del silogismo, que es la esencia *que es en sí*. Pero esa inmolación del extremo inesencial, a la vez, no era una actividad unilateral, sino que contenía dentro de sí la actividad del otro. Pues la entrega de la propia voluntad es negativa sólo por un lado, según *su concepto* o *en sí*; a la vez, sin embargo, es positiva, a saber, el poner la voluntad como de *otro*, y, de modo determinado, la voluntad como de algo no singular, sino universal. Para esta conciencia, este significado positivo de la voluntad singular puesta negativamente es la voluntad del otro extremo, la cual, precisamente porque es otro para la conciencia, le adviene a ésta no por sí misma, sino a través de un tercero, el mediador en cuanto consejero.

De suerte que *para ella*, su voluntad llega a hacerse universal, y voluntad que es *en sí*, pero *ella misma*, la conciencia, *no se es esto en sí*; la entrega de lo suyo como *singular* no es, a sus ojos, lo positivo de la voluntad universal según el concepto. Asimismo, su entrega de la posesión y del disfrute tiene sólo el mismo significado negativo, y no encuentra lo universal como una actividad suya propia. Igual que esta *unidad* de lo objetual y del ser-para-sí, que está en el *concepto* de actividad, y que por eso llega a serle a la conciencia como la esencia y *objeto*, no es, a ojos de la conciencia, el concepto de su actividad, tampoco el hecho de que la unidad llegue a ser en cuanto objeto *para la conciencia* es inmediatamente y por ella misma a ojos de ésta, sino que al servidor que intermedia le hace pronunciar esta certeza, todavía entrecortada, de que su desdicha es lo invertido sólo *en sí*, esto es, que es una actividad que se autosatisface en su actividad, o que es un disfrute beatífico; y que su actividad miserable es *en* sí, en la misma medida, lo invertido *en sí*, a saber, una actividad absoluta; que, según el concepto, la actividad sólo es actividad en cuanto tal como actividad de lo singular. Pero, para la conciencia misma, la actividad, y su actividad efectivamente real, siguen siendo una actividad miserable, y su disfrute sigue siendo el *dolor*, y el haber sido cancelados éstos, en el significado positivo, sigue siendo un *más allá*. Mas en este objeto en el que su actividad y su ser, en cuanto que de esta conciencia *singular*, le son a ella ser y actividad *en sí*, le ha advenido a la conciencia la representación de la *razón*, de la certeza que la conciencia tiene de que, dentro de su singularidad, es absolutamente *en sí*, o es toda realidad.

C. (AA.) RAZÓN

V

CERTEZA Y VERDAD DE LA RAZÓN

Dentro de este pensamiento que ella ha captado —que la conciencia *singular* es *en sí* esencia absoluta—, la conciencia regresa hacia dentro de sí misma. Para la conciencia desdichada, el *ser-en-sí* es el *más allá* de sí misma. Pero su movimiento ha llevado a cabo en ella esto: ha puesto la singularidad en su desarrollo completo, o ha puesto la singularidad que es *conciencia efectiva* como lo *negativo* de sí misma, a saber, como el extremo *objetual*, o bien, ha arrancado de sí su ser-para-sí, y lo ha convertido en el ser; al hacer esto, también ha advenido para la conciencia su *unidad* con esto universal, unidad que, para nosotros, puesto que la conciencia singular asumida es lo universal, ya no cae fuera de ella; y que, puesto que la conciencia se conserva a sí misma en esta negatividad suya, es en ella su esencia como tal. Su verdad es aquello que, en el silogismo en que los extremos hacían entrada manteniéndose absolutamente disociados, aparece como el término medio que le enuncia a la conciencia inmutable que la singular ha hecho renuncia de sí misma, y a la conciencia singular, que la inmutable no es ya un extremo para ella, sino que se ha reconciliado con ella. Este término medio es la unidad que sabe inmediatamente a ambos y los refiere, y es la conciencia de su unidad, que él le enuncia a la conciencia, y con ello se enuncia a *sí mismo* la certeza de ser toda verdad.

Para que la autoconciencia sea razón, su relación hacia el serotro, hasta ahora negativa, se torna en positiva. Hasta ahora, lo que importaba, a sus ojos, era únicamente su autonomía y su libertad, a fin de salvarse y

conservarse a sí misma al precio del *mundo* o de su propia realidad efectiva, los cuales le aparecían, ambos, como lo negativo de su esencia. Pero, en cuanto razón que se ha asegurado de sí misma, ha recibido la calma frente a ellos, y puede soportarlos; pues está cierta de sí misma en cuanto realidad; o de que toda realidad efectiva no es distinta de ella; su pensar mismo es, de manera inmediata, la realidad efectiva; frente a ésta, pues, ella se comporta como idealismo. A sus ojos, al captarse a sí de este modo, es como si sólo ahora, por primera vez, el mundo le adviniera a ella; antes, no lo entendía; lo deseaba, lo trabajaba; se retiraba de él hacia dentro de sí, y lo aniquilaba para sí, y también se aniquilaba a sí misma en cuanto conciencia, en cuanto conciencia del mundo como esencia, así como en cuanto conciencia de la nulidad del mundo. Sólo aquí, después de que se ha perdido el sepulcro de su verdad, después de que se ha aniquilado el aniquilar de su realidad efectiva, y después de que la singularidad de la conciencia le es a ella, en sí, esencia absoluta, descubre ella al mundo como *su* nuevo mundo efectivo que, al perdurar, tiene interés para ella; igual que antes sólo lo tenía al desaparecer; pues la *persistencia* del mundo llega a serle a ella su propia *verdad* y su propia *presencia*; y ella, la conciencia, está cierta de que sólo en él hace la experiencia de sí.

La razón es la certeza que la conciencia tiene de ser toda realidad; así enuncia el idealismo el concepto de razón. Igual que la conciencia que *entra en escena* como razón tiene en sí *inmediatamente* esa certeza, también el idealismo la enuncia *inmediatamente*: yo soy yo, en el sentido de que el yo que me es objeto a mí no es como dentro de la autoconciencia, ni tampoco como dentro de la autoconciencia libre —en aquélla tan sólo objeto *vacío*, en ésta tan sólo objeto que se retira de los otros que aún tenían validez *a su lado*—, sino que es objeto con la conciencia de *no ser* de ningún otro, es objeto único, es toda realidad y presencia. Pero la autoconciencia no es toda realidad sólo *para sí*, sino también *en sí*, y sólo llega a serlo *deviniendo* primero esta realidad, o más bien, *probándose* como tal. Se prueba como tal en *ese camino* en que desaparecen *para ella misma*, primero, en el movimiento dialéctico del íntimo querer decir, del percibir y del entendimiento, el ser-otro en cuanto *en sí*, y luego, en el movimiento a través de la autonomía de la conciencia en el señorío y la servidumbre, a

través del pensamiento de la libertad, de la liberación escéptica y de la lucha de liberación absoluta que libra la conciencia escindida dentro de sí, el ser-otro, en la medida en que es sólo para ella. Son dos los aspectos que habían hecho entrada sucesivamente; uno, en el que la esencia, o lo verdadero para la conciencia, tenía la determinidad del *ser*; otro, que tenía la de ser sólo para *ella*. Pero ambos se reducían en una única verdad: que lo que *es*, o lo *en-sí*, sólo es en la medida en que sea para la conciencia, y lo que es *para* ella, en la medida en que sea también en *sí*. La conciencia, que es esta verdad, ha dejado a su espalda este camino y lo ha olvidado al entrar en escena inmediatamente como razón, o bien, esta razón que entra en escena inmediatamente sólo entra en escena en cuanto la *certeza* de aquella verdad. Lo único que hace es *aseverar* que ella es toda realidad, pero no lo comprende conceptualmente por sí misma; pues aquel camino olvidado es la comprensión conceptual de esta afirmación expresada inmediatamente. Y, en la misma medida, a quien no haya hecho este camino, esta afirmación, cuando la oye en esta forma pura —pues en una figura concreta es él mismo, desde luego, quien la hace— le resulta incomprensible, inconcebible.

El idealismo que no expone ese camino, sino que comienza con esta afirmación, es también, por tanto, una pura *aseveración* que no se comprende conceptualmente a sí misma, ni puede hacerse comprensible a otros. Enuncia una *certeza inmediata* frente a la cual están otras certezas inmediatas, sólo que éstas se han perdido por ese camino. Por eso, con el mismo derecho, *al lado* de la *aseveración* de aquella certeza se colocan también las *aseveraciones* de estas otras certezas. La razón invoca la *auto*conciencia de cada conciencia: *yo soy yo*; mi objeto y esencia es *yo*; y nadie podrá negarle esta verdad. Pero al basarla en esta invocación, sanciona la verdad de las otras certezas, a saber, la de: *es* OTRO *para mí*; otro que yo, distinto de mí, me es objeto y esencia, o bien, al serme *yo* objeto y esencia, lo soy sólo en cuanto que yo me retiro del otro como tal, y me vengo a poner *al lado* de él como una realidad efectiva.—Sólo cuando la razón, en cuanto *reflexión*, sale a escena fuera de esta contraposición de certezas, hace entrada su afirmación de sí no sólo como certeza y aseveración, sino como *verdad*; y no una verdad *al lado* de las otras, sino en

cuanto *sola y única*. La *entrada inmediata en escena* es la abstracción de su *estar presente*, *dada*, cuya *esencia* y *ser-en-sí* es concepto absoluto, esto es, el *movimiento de su haber llegado a ser*.—La conciencia determinará su relación con el ser-otro o con su objeto de maneras diversas, según el nivel preciso en que se encuentre del espíritu del mundo que se va haciendo consciente de sí. Cómo se encuentre y determine a sí y su objeto *inmediatamente* cada vez, o *cómo sea para sí*, depende de lo que el objeto haya ya *llegado a ser*, o de lo que ya sea *en sí*.

La razón es la certeza de ser toda *realidad*. Pero eso *en-sí* o esa realidad sigue siendo todavía algo enteramente universal, la pura *abstracción* de la realidad. Es la primera *positividad*, la que la autoconciencia es *en sí misma*, *para sí*, y el *yo* no es, por tanto, más que la *pura esencialidad* de lo ente, o la *categoría* simple. *La categoría*, que, comúnmente, tenía el significado de ser esencialidad de lo ente, *indeterminadamente* de lo ente en general, o de lo ente frente a la conciencia, es ahora *esencialidad* o *unidad* simple de lo ente sólo como realidad efectiva pensante; en otros términos, es esto: que autoconciencia y ser son la *misma* esencia; *la misma*, no como una comparación, sino en y para sí. Sólo un mal idealismo unilateral hace que esta unidad vuelva a ponerse en un lado como conciencia, y le pone enfrente un *en-sí*. Ahora bien, esta categoría o unidad *simple* de la autoconciencia y del ser, empero, tiene en sí *la diferencia*; pues su esencia es justamente la de ser inmediatamente igual a sí misma en el *ser-otro* o en la diferencia absoluta. Por eso, la diferencia *es*; pero de un modo perfectamente transparente, y como una diferencia que, al mismo tiempo, no lo es. Aparece como una *pluralidad* de categorías. Cuando el idealismo enuncia que la *unidad simple* de la autoconciencia es toda realidad, y la convierte *inmediatamente* en esencia, sin haberla comprendido conceptualmente como esencia absolutamente negativa —sólo esta ultima tiene la negación, la determinidad o la diferencia en ella misma—, más incomprensible e inconcebible que lo primero es esto segundo: que haya *diferencias o especies* en la categoría. Esta aseveración en general, así como la aseveración de que haya cualquier número *determinado* de especies de la misma, es una nueva aseveración que, sin embargo, contiene en ella el que ya no haya que aceptarla como aseveración. Pues, en tanto que la *diferencia*

empieza en el yo puro, en el entendimiento puro mismo, está puesto con ello que aquí se abandone la *inmediatez*, el *aseverar* y *encontrar*, y se empiece a *comprender conceptualmente*. Pero, a su vez, registrar la pluralidad de las categorías de cualquier manera, como algo que se ha hallado, verbigracia, a partir de los juicios, y admitirlas así, es algo que debe considerarse, de hecho, como un desprecio hacia la ciencia: ¿en dónde va a mostrar el entendimiento una necesidad si no es capaz de hacerlo en él mismo, que es necesidad pura?

Ahora bien, como a la razón le pertenecen la pura esencialidad de las cosas, así como su diferencia, de ningún modo podría hablarse ya, propiamente, de *cosas*, esto es, de algo tal que fuera para la conciencia sólo lo negativo de ella misma. Pues las categorías, en su pluralidad, son especies de la categoría pura, es decir, ésta sigue siendo su *género* o su *esencia*, no está contrapuesta a ellas. Pero ellas son ya lo ambiguo que, a la vez, dentro de su *pluralidad*, tiene en sí el ser-otro *frente* a la categoría pura. De hecho, la contradicen por esa pluralidad, y la unidad pura tiene que cancelarlas en sí, con lo que se constituye como *unidad negativa* de las diferencias. Como unidad *negativa*, empero, excluye de sí tanto las *diferencias* en cuanto tales como aquella primera unidad pura *inmediata* en cuanto tal; y es *singularidad*; una nueva categoría que es conciencia excluyente, es decir, que consiste en esto: que *otro* sea para ella. La singularidad es el tránsito que ella hace desde su concepto hacia una realidad *externa*; el *esquema* puro que es tanto conciencia como —para que haya singularidad y un Uno excluyente— el indicar hacia otro. Pero este *otro* de esta categoría son sólo las *otras primeras categorías*, a saber, la *esencialidad pura* y la *diferencia pura*; y dentro de ella, esto es, justamente en el estar-puesto lo otro, o en este otro mismo, la conciencia es, en la misma medida, ella misma. Cada uno de estos diversos momentos remite a algo otro; pero, a la vez, no se llega en ellos a ningún ser-otro. La categoría pura remite a las *especies*, las cuales pasan a la categoría negativa, o a la singularidad; pero esta última remite de vuelta a aquélla; ella misma es conciencia pura, que, en cada una, sigue siendo ante sí esta clara unidad consigo; mas una unidad que se ve, en la misma medida, remitida a otro

que, en tanto que es, ha desaparecido, y en tanto que ha desaparecido, vuelve a ser engendrado.

Vemos aquí a la conciencia pura puesta de una doble guisa, una vez, como el inquieto *ir y venir* que recorre todos sus momentos, y tiene en ellos, suspendido delante de sus ojos, al ser-otro que se cancela cuando se lo atrapa; otra vez, más bien como la *unidad tranquila* cierta de su verdad. Para esta unidad, ese movimiento es lo *otro*; para este movimiento, empero, lo es esa unidad tranquila; y la conciencia y el objeto se alternan en estas determinaciones recíprocas. Por un lado, entonces, la conciencia se es ese andar buscando de acá para allá, y su objeto es lo *en-sí puro* y la esencia; por otro, la conciencia se es la categoría simple, y el objeto es el movimiento de las diferencias. Pero la conciencia, en cuanto esencia, es todo este recorrido mismo, pasar desde sí, en cuanto categoría simple, a la singularidad y al objeto, e intuir en éste el recorrido, cancelarlo como un recorrido diferente y asumirlo, *apropiárselo* y enunciarse a sí como esta certeza de ser toda realidad, ser tanto ella misma como su objeto.

La primera vez que lo enuncia es sólo esta palabra abstracta y *vacía* de que todo es *suyo*. Pues la certeza de ser toda realidad no es, de primeras, más que la categoría pura. Esta primera razón que se reconoce en el objeto es lo que expresa el idealismo vacío, el cual tan sólo capta a la razón tal como ella se es al comienzo y, mostrando en todo ser este puro *mío* de la conciencia, y enunciando que las cosas son sensaciones o representaciones, se figura erróneamente que las ha mostrado como realidad completa y acabada. Por eso, tiene que ser, a la vez, empirismo absoluto, pues para *colmar* ese *Mío* vacío, esto es, para la diferencia y para todo desarrollo y configuración de ésta, su razón precisa de un choque de parte extraña, en el cual, y sola y primeramente en el cual, reside la *multiplicidad* de la sensación o del representar. Con lo que este idealismo acaba por tener un doble sentido tan contradictorio como el del escepticismo, sólo que éste se expresa negativa, y aquél positivamente, pero no junta sus contradictorios pensamientos de la conciencia pura como la realidad toda, ni menos aún los del choque de lo extraño o de la sensación y el representar sensorial como una realidad igual, sino que anda arrojándose de lo uno a lo otro y acaba cayendo en la infinitud mala, esto es, en la sensible. En tanto que la razón

es toda realidad en el significado del *mío* abstracto, y que *lo otro*, a los ojos de éste Mío, es algo *extraño e indiferente*, justo ese saber de la razón estará puesto por otro que advenía como *mi íntimo querer decir, percibir*, y *entendimiento* que capta lo querido íntimamente decir y lo percibido. De un saber semejante, a la vez, el concepto de este idealismo afirma él mismo que no es un saber verdadero, pues sólo la unidad de la apercepción es la verdad del saber. La razón pura de este idealismo, entonces, se ve reenviada de vuelta por sí misma, para ir a parar a este *otro* que le es *esencial*, es decir, lo *en-sí*, que ella, empero, no tiene dentro de ella misma, se ve reenviada a aquel saber que no es un saber de lo verdadero; de este modo, se condena, a sabiendas y queriéndolo, a un saber noverdadero, y no puede dejar de practicar una opinión que dice lo que ella quiere íntimamente decir, y una percepción que, para ella misma, carecen de toda verdad. Se halla en la contradicción inmediata de afirmar de algo doble y constituido de opuestos por antonomasia que es la esencia, la *unidad de la apercepción* y, en la misma medida, la *cosa* que, aunque se la llame *choque de parte extraña*, o esencia *empírica*, o *sensibilidad*, o la *cosa en sí*, en su concepto sigue siendo la misma cosa extraña a aquella unidad.

Este idealismo está en esta contradicción, porque afirma el *concepto abstracto* de la razón como lo verdadero; de ahí que inmediatamente y en la misma medida, la realidad se origine ante él como una realidad tal que, más bien, no es la realidad de la razón, mientras que la razón, al mismo tiempo, debía supuestamente ser toda realidad; ésta, la razón, sigue siendo un inquieto buscar que, en el acto mismo de buscar, declara que la satisfacción de encontrar es simplemente imposible.—Pero la razón efectivamente real no es así de inconsecuente; sino que no siendo, por ahora, nada más la *certeza* de ser toda realidad, en este concepto, ella es consciente de sí como *certeza* de no ser, todavía, en cuanto *yo*, la realidad en verdad, y se ve empujada a elevar su certeza a verdad, y rellenar el Mío *vacío*.

A. LA RAZÓN QUE OBSERVA

A esta conciencia, para la que el *ser* tiene el significado de ser *suyo*, la vemos, ciertamente, adentrarse de nuevo en el íntimo querer decir y en el percibir, pero no como se entra en la certeza de algo que sólo es *otro*, sino con la certeza de ser ella misma esto otro. Anteriormente, tan sólo le *acontecía* que percibía y *experimentaba* algo en la cosa; ahora, es ella misma la que plantea las observaciones y la experiencia. El íntimo querer decir y el percibir, que antes se cancelaban para nosotros, ahora son cancelados y asumidos por la conciencia para ella misma; la razón se propone *saber* la verdad; encontrar como concepto lo que para el íntimo querer decir y el percibir es una cosa, es decir, tener en la cosidad solamente la conciencia de sí misma. De ahí que la razón tenga ahora un *interés* universal por el mundo, pues ella es la certeza de tener presencia en él, o de que lo presente es racional. Busca su otro en tanto que sabe que no posee en ello otra cosa que a sí misma; no busca nada más que su propia infinitud.

Al principio tan sólo barruntándose a sí en la realidad efectiva, o sabiéndola tan sólo como *suya* en general, la razón procede, en este sentido, a tomar posesión universalmente del patrimonio que se le ha asegurado, y planta en todas las cumbres y valles el signo de su soberanía. Mas este «mío» superficial no es su interés último; la alegría de esa toma universal de posesión encuentra en su patrimonio, además, a lo otro extraño que la razón abstracta no tiene en ella misma. La razón barrunta de sí que ella es una esencia más profunda, pues el yo puro *es*, y tiene que exigir que la diferencia, el *ser múltiple*, le advenga a él como lo suyo, que se intuya como la *realidad efectiva*, y se encuentre presente como figura y como cosa. Pero si la razón se dedica a hozar en todas las entrañas de las cosas, y les abre todas las venas, para brotar de ellas frente a sí, no alcanzará esta dicha, sino que antes tiene que haberse completado en ella misma, para luego poder hacer la experiencia de su compleción.

La conciencia *observa*; es decir, la razón quiere encontrarse y tenerse como objeto que es, como modo *efectivamente real, sensible y presente*. La conciencia de este observar se cree, y así lo dice, desde luego, que *no* es de *sí* misma de quien quiere hacer la experiencia, sino, al contrario, de *la esencia de las cosas en cuanto cosas*. El que esta conciencia se crea esto y lo diga va implícito en que ella *sea* razón, pero que la razón como tal no sea

todavía objeto a sus ojos. Si ella, la conciencia, supiera a la *razón* como esencia igual de las cosas y de sí misma, y supiera que la razón sólo puede estar presente dentro de ella con su figura peculiar, descendería, entonces, hasta sus propias profundidades y buscaría a la razón en ellas, antes que en las cosas. Y cuando la hubiera encontrado en tales profundidades, la razón sería devuelta afuera, a la realidad efectiva, para intuir en ésta su propia expresión sensible pero, a la vez, tomar tal expresión esencialmente como *concepto*. La razón, según entra *inmediatamente* en escena como la certeza que la conciencia tiene de ser toda realidad, toma su realidad en el sentido de la *inmediatez del ser*, y toma asimismo la unidad del yo con esta esencia objetual en el sentido de una *unidad inmediata* en la que todavía no ha separado, y reunificado, el yo y los momentos del ser, o bien, dicho de otro modo, de una unidad que ella todavía no ha conocido. Por eso, como conciencia que observa, se acerca a las cosas en la opinión de que las toma en verdad en cuanto cosas sensibles, contrapuestas al yo; sólo que su hacer efectivo contradice esta opinión; pues ella *conoce* las cosas, transforma su condición sensible en *conceptos*, esto es, justamente en un ser que es, al mismo tiempo, yo, y por ende, transforma el pensar en un pensar que es, o el ser en un ser pensado, y afirma, de hecho, que las cosas sólo tienen verdad en cuanto conceptos. En todo esto, lo único que llega a ser para esta conciencia que observa es lo que las cosas son; pero para nosotros, lo que ella *misma* es; mas el resultado de su movimiento será éste: llegar a ser para sí misma lo que ella es en sí.

La *actividad* de la razón que observa se ha de examinar en los momentos de su movimiento, tal como ella registra la naturaleza, el espíritu y, finalmente, la referencia de ambos como ser sensible, buscándose a sí como realidad efectiva que es.

a. Observación de la naturaleza

Cuando la conciencia carente de pensamiento enuncia que observar y experimentar son las fuentes de la verdad, sus palabras pueden muy bien sonar como si sólo se tratase del sabor, el oler, tocar, oír y ver; olvida decir,

en su celo por recomendar que se pruebe el sabor, se huela, etc., que, de hecho, ella también ha determinado para ella, esencialmente, en la misma medida, cuál es el objeto de esta sensación, y esta determinación tiene para ella tanto valor, cuando menos, como esas sensaciones. También concederá en seguida que a ella en modo alguno le importa sólo el percibir, y, por ejemplo, no pretenderá que la percepción de que este cortaplumas está al lado de esta lata de tabaco pase por ser una observación. Lo percibido debe tener al menos el significado de algo *universal*, no de un *esto sensible*.

De primeras, esto universal no es más que lo que *permanece igual a sí*; su movimiento no es más que el uniforme retornar *de la misma* actividad. La conciencia, que, en esta medida, sólo encuentra en el objeto la *universalidad* o el *mío abstracto*, tiene que tomar *sobre sí* el movimiento propiamente dicho de éste; no siendo todavía el entendimiento del mismo, tiene que ser al menos su memoria, la cual expresa de manera universal lo que en la realidad efectiva sólo se da de manera singular. Este superficial destacarse a partir de la singularidad, y la forma igualmente superficial de la universalidad, en la que lo sensible sólo queda registrado sin haber llegado en sí mismo a ser algo universal, el *describir* las cosas, no tiene su movimiento todavía en el objeto mismo; el movimiento está más bien, únicamente, en el describir. Por eso, el objeto, según queda descrito, ha perdido interés; una vez que se ha descrito uno, es preciso tomar otro, y hay que estar siempre buscando para que el describir no cese. Cuando ya no es tan fácil encontrar cosas nuevas *completas*, hay que retornar a las ya encontradas, seguir dividiéndolas, descomponiéndolas, y rastrear nuevos aspectos de la cosidad en ellas. A este instinto inquieto y sin pausa nunca le puede faltar material; encontrar y distinguir una nueva especie, o incluso un nuevo planeta —al cual, aunque sea un individuo, bien que le corresponde la naturaleza de algo universal— es algo que sólo le está destinado a los afortunados. Pero los límites de lo que se ha *señalado y distinguido* como el elefante, el roble, el oro, lo que es el *género* y la *especie*, atraviesan muchos niveles hasta la infinita *clasificación particularizadora* del caos de los animales y de las plantas, de las clases de montaña o de los metales y minerales, que sólo por mediación de la violencia y la técnica pueden exponerse. En este reino de la indeterminidad de lo universal, en el que la

clasificación particularizadora se acerca de nuevo a la singularización, y vuelve luego también a descender dentro de ella aquí y allá, se ha abierto una reserva inagotable para observar y describir. Pero aquí, donde se le abre un campo inabarcable a la vista, en el límite de lo universal, la conciencia puede que más bien haya encontrado, en lugar de una inmensa riqueza, tan sólo las barreras de la naturaleza y de su propia actividad; la conciencia ya no puede saber si lo que parece *ser* en sí no será una casualidad; lo que lleva en sí la impronta de una conformación confusa o inmadura, débil y que apenas se desarrolla más allá de una indeterminidad elemental, no puede ni siquiera plantear la pretensión de ser sólo descrito.

Si para este buscar y describir parece tratarse sólo de las cosas, no vemos, de hecho, que discurra al hilo del *percibir sensorial*, sino que aquello por lo que las cosas se reconocen le resulta más importante que todo el resto de las propiedades sensibles de las que la cosa misma, desde luego, no puede prescindir, pero que la conciencia se permite ignorar. Por esta diferenciación entre lo *esencial* y lo *inesencial*, el concepto se eleva por encima de la dispersión sensible y, con ello, el conocer declara que para él, cuando menos, se trata esencialmente tanto *de sí mismo* como de las cosas. Con esta condición de esencial duplicada, acaba por vacilar sobre si aquello que es lo esencial y necesario para él, el *conocer*, estará también en *las cosas*. Por un lado, al conocer le sirven, supuestamente, sólo las *características* por medio de las cuales distingue unas cosas de otras; pero, por otro lado, lo conocido no es lo inesencial de las cosas, sino aquello por lo que éstas se *arrancan* ellas mismas de la continuidad universal del ser en general, se *desgajan* de lo otro y son *para sí*. Las características no deben tener sólo una referencia esencial al conocer, sino también la determinidad esencial de las cosas, y el sistema artificial debe ser conforme al sistema de la naturaleza misma, y expresar únicamente a éste. Esto es necesariamente así a partir del concepto de razón, y el instinto de ésta —pues que sólo como tal se comporta ella en este observar— también ha alcanzado en su sistema esta unidad en la que, por cierto, sus objetos mismos son de tal hechura que tienen en ellos una índole esencial o un ser-para-sí, y no son sólo el azar de este *instante* o de este *aquí*. Los caracteres que diferencian a los animales, por ejemplo, se toman de las garras y de los dientes; pues, de

hecho, no es sólo que por ellos el conocer *diferencie* a un animal de los otros; sino que por ellas el animal se separa y distingue él mismo; por medio de estas armas se conserva *para sí*, separado y particularizado de lo universal. La planta, en cambio, no llega al ser-para-sí, sino que sólo toca el límite de la individualidad; por eso mismo, es en este límite, en el que muestra la apariencia de la *división* en sexos, donde ha sido registrada y diferenciada. Pero lo que quede por debajo de ella, no puede distinguirse ya por sí mismo de lo otro, sino que se pierde al entrar en la oposición. El *ser en reposo* y el *ser en relación* entran en disputa uno con otro, la cosa es en este último algo distinto de lo que es según aquél, mientras que, por el contrario, el individuo consiste en mantenerse en la relación con otro. Pero lo que no es capaz de mantenerse, y se convierte *químicamente* en otro distinto de lo que es *empíricamente*, confunde al conocer y lo lleva a la misma disputa de si debe atenerse a un lado o al otro, puesto que la cosa misma no es nada que permanezca igual, y ambos lados se disocian en ella.

En tales sistemas de algo universal que permanece igual a sí tiene éste, pues, el significado de ser lo que permanece igual a sí, tanto del conocer como de las cosas mismas. Sólo que esta expansión de *determinidades que permanecen iguales*, cada una de las cuales describe tranquilamente la serie de su proceso, y conserva un espacio donde ocuparse en ser para sí, pasa esencialmente también a su contrario, a la confusión de estas determinidades; pues esta característica, la determinidad universal, es la unidad de lo contrapuesto, de lo determinado y de lo universal en sí; tiene, pues, que disociarse en esta oposición. Ahora bien, si la determinidad vence por un lado a lo universal, en lo que tiene su esencia, éste, en cambio, por otro lado, conserva en la misma medida su señorío sobre ella, empuja la determinidad hasta sus límites, mezclando en ellos sus diferencias y sus cualidades esenciales. El observar, que las mantenía ordenadamente separadas y creía tener algo fijo en ellas, ve cómo un principio se solapa con los otros, se forman transiciones y confusiones, y ve que en esto está enlazado lo que él antes tomaba simplemente por separado, y separado lo que él contaba como junto; de modo que ese agarrarse fijamente al ser tranquilo que permanece igual a sí, justamente aquí, en sus determinaciones más universales, por ejemplo, en lo que sean los caracteres esenciales del

animal o de la planta, ha de verse plagado de instancias que le roban toda determinación, hacen enmudecer la universalidad a la que se había elevado, y lo devuelven al observar y describir carente de pensamiento.

Este observar que se restringe a lo simple, o que por medio de lo universal pone barreras a la dispersión sensible, encuentra en su objeto, entonces, la *confusión de su principio*, porque lo determinado tiene, por su propia naturaleza, que perderse dentro de su contrario; por eso, la razón tiene más bien que continuar avanzando desde la determinidad *inerte*, que tenía la apariencia de permanecer, hasta la observación de esa determinidad tal como es en verdad, a saber, *referirse a su contrario*. Lo que se denominan caracteres esenciales son determinidades *quietas*, las cuales, así, tal como se expresan y son captadas en cuanto *simples*, no presentan lo que constituye su naturaleza: ser momentos evanescentes del movimiento que se repliega hacia dentro de sí. En tanto que, ahora, este instinto de razón se pone a indagar la determinidad conforme con su naturaleza —que consiste esencialmente en no ser para sí, sino pasar a lo contrapuesto—, busca él la *ley* y el *concepto* de ésta; ciertamente que también los busca en cuanto realidad efectiva *que es*, pero esta realidad efectiva le desaparecerá de hecho, y los lados de la ley se convertirán en momentos puros o abstracciones, de modo que la ley emerge en la naturaleza del concepto que ha aniquilado en sí el subsistir indiferente de la realidad efectiva sensible.

A ojos de la conciencia que observa, la *verdad de la ley* está en la *experiencia* en cuanto modo en que el *ser sensible* es para ella, y no en y para sí mismo. Pero si la ley no tiene su verdad en el concepto, entonces, es algo contingente, no una necesidad, o no es, de hecho, una ley. Sin embargo, el que la ley sea esencialmente como concepto no sólo no impugna el que ella esté presente y disponible para la observación, sino que, más bien, es por eso por lo que tiene *existencia* necesaria, y es para la observación. Lo universal, en el *sentido de la universalidad de la razón*, es también universal en el sentido que aquél, el concepto, tiene en él de exponerse *para la* conciencia como lo presente y efectivamente real, o de que el concepto se expone en el modo de la cosidad y del ser sensible;— pero sin perder por ello su naturaleza, ni haber caído en el subsistir inerte, en una serie sucesiva indiferente. Lo que es universalmente válido, tiene

también vigencia universalmente; lo que *debe* ser, de hecho también *es*, y lo que sólo *debe* ser sin *ser* no tiene ninguna verdad. En este punto, el instinto de razón, por su parte y con todo derecho, se queda enganchado firmemente, y no se deja llevar a error por entelequias[84] que sólo *deben* ser, y que como tal *deber* se supone que deben de tener verdad, aunque no se las encuentre en experiencia alguna; ni tampoco se deja llevar por las hipótesis ni todas las otras invisibilidades de un deber-ser perenne: pues la razón es precisamente esta certeza de tener realidad, y lo que no es como una esencia por sí mismo para la conciencia, es decir, lo que no aparece fenoménicamente, no es absolutamente nada para ella.

Ciertamente, a ojos de esta conciencia que se queda en la observación, el que la verdad de la ley sea esencialmente *realidad* se vuelve a convertir en una *oposición* frente al concepto y frente a lo universal en sí, o sea, una cosa tal como lo que es su ley no es, a ojos de esa conciencia, una esencia de la razón; ella se cree que aquí obtiene algo extraño o ajeno. Pero refuta esta opinión suya por el acto en el que ella misma no toma su universalidad en el sentido de que *todas* las cosas sensibles *singulares* tendrían que haberle mostrado la aparición de la ley a fin de poder afirmar la verdad de ésta. Que las piedras, levantadas del suelo, al soltarlas caen: para afirmar eso, no exige, ni mucho menos, que se haga tal experimento con todas las piedras; dice más bien, quizá, que esto se ha ensayado cuando menos con muchísimas piedras, de lo que, *por analogía*, se puede deducir con la máxima probabilidad, o con toda justificación, el comportamiento de las demás. Sólo que la analogía no sólo no otorga ninguna justificación plena, sino que, en virtud de su propia naturaleza, se refuta con tanta frecuencia que, de deducir por la analogía misma, la analogía, más bien, no permite hacer deducción alguna. La *probabilidad*, a la que quedaría reducido el resultado, pierde frente a la *verdad* toda diferencia de ser mayor o menor probabilidad; ya puede ser todo lo alta que quiera: frente a la verdad, no es nada. Pero, de hecho, el instinto de razón acepta tales leyes como *verdad*, y sólo respecto a su necesidad, que él no conoce, acaba por hacer esta diferenciación, y la verdad de la cosa misma la rebaja a probabilidad, con el fin de designar el modo imperfecto en que está presente la verdad para la conciencia que todavía no ha alcanzado la intelección del concepto puro;

pues la universalidad únicamente está presente como universalidad *simple inmediata*. Pero, al mismo tiempo, es en virtud de ella por lo que la ley tiene verdad para la conciencia: que la piedra cae es verdadero porque la piedra es *pesada* para la conciencia, es decir, porque tiene en la gravedad en y para *sí misma* la referencia esencial *a la tierra*, referencia que se expresa como caída. La conciencia, pues, tiene en la experiencia el *ser* de la ley, pero lo tiene, en la misma medida, como concepto, y sólo en virtud de *ambas circunstancias* es la ley verdadera a sus ojos; si vale como ley, es porque se expone en la aparición fenoménica y es, a la vez, en sí misma, concepto.

El instinto de razón de esta conciencia, por ser la ley *en sí*, al mismo tiempo, *concepto*, se orienta necesariamente, pero sin saber que es eso lo que quiere, a *depurar* la ley y sus momentos para dejarla en *concepto*. Plantea ensayos sobre la ley. Tal como aparece primeramente, la ley se presenta impura, envuelta en ser singular sensible, y el concepto que constituye su naturaleza, hundido en la materia empírica. El instinto de razón orienta sus intentos a encontrar lo que sucede en estas o aquellas circunstancias. La ley parece estar así tanto más sumergida en el ser sensible, pero más bien se pierde en ello. Esa investigación tiene el significado interno de encontrar *condiciones puras de la* ley; lo que no quiere decir otra cosa —aunque la conciencia que así se expresa se creyera que ella dice otra cosa distinta— que elevar completamente la ley a la figura del concepto a fin de *borrar* toda atadura de *sus momentos a un ser determinado*. La electricidad negativa, por ejemplo, que primero se anuncia como electricidad de la *resina*, igual que la positiva lo hace como electricidad del *vidrio*, pierde del todo este significado en los experimentos, y se convierte puramente en electricidad *positiva* y *negativa*, ninguna de las cuales pertenece ya a ninguna especie particular de cosas; y deja de poderse decir que hay cuerpos que son eléctricamente positivos y otros que son eléctricamente negativos. Así, también, la relación de los ácidos y las bases y su movimiento recíproco constituye una ley en la que estas oposiciones se manifiestan como cuerpos. Sólo que estas cosas separadas carecen de realidad efectiva; la violencia que arranca a la una de la otra no puede impedirles que vuelvan a entrar en seguida en un proceso; pues ellas sólo

son esta referencia, son una respecto de la otra. No pueden permanecer para sí, como un diente o una uña, y ser mostrados de ese modo. Que su esencia sea pasar inmediatamente a un producto neutral hace de su *ser* un ser asumido en sí, o un ser universal, y los ácidos y las bases tienen verdad sólo como *universales*. Así, igual que el vidrio y la resina pueden ser eléctricamente tanto positivos como negativos, los ácidos y las bases, en cuando propiedad, no están atados a esta o aquella *realidad efectiva*, sino que cada cosa sólo *relativamente* es ácido o base; lo que parece ser decididamente base o ácido, adquiere en las llamadas sinsomatias el significado contrapuesto a lo otro.—El resultado de los experimentos cancela y asume, de este modo, los momentos o espiritualizaciones en cuanto propiedades de las cosas determinadas, y libera los predicados de sus sujetos. Estos predicados, sólo se los encuentra, tal como son en verdad, como universales; por eso, en virtud de esta autonomía, conservan el nombre de *materias*, las cuales no son ni cuerpos ni propiedades, y se evita, desde luego, llamar al oxígeno, etc., electricidad negativa o positiva, o llamar al calor, etc., cuerpo.

La materia, en cambio, no es una *cosa que sea*, sino el ser en cuanto *universal*, o en el modo del concepto. La razón que todavía es instinto hace correctamente esta diferencia sin tener conciencia de que ella, justamente al hacer el experimento de la ley en todo ser sensible, cancela el ser sólo sensible de la ley, y en tanto que capta sus momentos como *materias*, la esencialidad de éstos se le ha convertido en universal, y queda enunciada en esta expresión como algo sensible insensible, como un ser sin cuerpo y, sin embargo, objetual.

Se ha de ver ahora qué giro toma este resultado para el instinto de razón, y qué nueva figura de su observar sale a escena en ese giro. Como verdad de esta conciencia que hace experimentos, vemos la ley pura que se libera del ser sensible, la vemos como *concepto* que se halla presente en el ser sensible, pero se mueve en él autónomamente y sin ataduras, está sumergido en él, libre de él, y es concepto *simple*. Esto, que en verdad es *resultado* y *esencia*, entra ahora en escena por sí mismo para la conciencia, pero como *objeto*, y por cierto, en tanto que este objeto, justamente para ella, no es *resultado*, ni tiene referencia al movimiento precedente, entra

como una *especie particular* de objeto, y la relación de la conciencia con este objeto entra como otro observar distinto.

Ese objeto tal que tiene en él el proceso en la *simplicidad* del concepto es lo *orgánico*. Esto último es esa fluidez absoluta en la que queda disuelta la determinidad por la que sería sólo *para otro*. Si la cosa inorgánica tiene por esencia suya la determinidad, y por eso, sólo conjuntamente con otra cosa constituye la integridad de los momentos del concepto, por lo que se pierde cuando entra en movimiento, en la esencia orgánica, en cambio, todas las determinidades por las que esta esencia está abierta para otra cosa se hallan enlazadas bajo la unidad orgánica simple; no entra como esencial en escena ninguna unidad que se refiriera libremente a otra cosa; y por eso, lo orgánico se conserva en su referencia misma.

Los *lados de la ley* que el instinto de razón se aplica a observar en este punto son de primeras, como se sigue de esta determinación, la naturaleza *orgánica* y la *inorgánica* en su referencia recíproca. Esta última es para la orgánica precisamente la libertad, contrapuesta a su *concepto simple*, de las determinidades sueltas, desatadas, en las que la naturaleza individual está *al mismo tiempo disuelta*, y de cuya continuidad ella, *al mismo tiempo*, se separa y particulariza, y es *para sí*. El aire, el agua, la tierra, las zonas y el clima son elementos universales tales que constituyen la esencia simple indeterminada de las individualidades, y en donde éstas, al mismo tiempo, están reflejadas dentro de sí. Ni la individualidad es en y para sí sin más, ni tampoco lo es lo elemental, sino que en la libertad autónoma con la que ellas entran en escena para la observación recíproca, se comportan a la vez como *referencias esenciales*, pero de tal manera que lo que domina es la autonomía y la indiferencia recíproca de ambas, y sólo en parte pasan a la abstracción. La ley, pues, está aquí presente como la referencia de un elemento a la formación de lo orgánico, el cual, por un lado, tiene al ser elemental frente a sí, y por otro lo expone en su reflexión orgánica. Sólo que tales *leyes*, como que los animales que pertenecen al aire tengan la hechura de los pájaros, los que al agua, la hechura de los peces, que los animales del Norte tengan una gruesa piel, etc., muestran, en seguida, una

pobreza que no corresponde a la multiplicidad orgánica. Aparte de que la libertad orgánica sabe volver a sustraer sus formas a estas determinaciones, y ofrece necesariamente todo género de excepciones a tales leyes o reglas, o como se las quiera llamar, éstas no dejan de ser, en aquellos casos donde sí se cumplen, una determinación tan superficial que la expresión de su necesidad tampoco puede ser menos superficial, y no consigue decir nada más allá de una *gran influencia*; sin que se sepa qué es lo que pertenece propiamente a esa influencia, y lo que no. Por eso, semejantes referencias de lo orgánico a lo elemental no deben llamarse, *leyes*, en efecto, pues, por una parte, como se ha recordado, una referencia tal, conforme a su contenido, no agota, ni mucho menos, toda la extensión de lo orgánico, y por otra, sin embargo, los momentos de la referencia también siguen siendo mutuamente indiferentes, y no expresan necesidad alguna. En el concepto de ácido reside el *concepto* de base, igual que en el concepto de electricidad positiva reside el de la negativa; pero por mucho que puedan *encontrarse* juntos la piel gruesa y el Norte, o la morfología de los peces y el agua, o la de los pájaros y el aire, en el concepto de Norte no reside el concepto de pellejo grueso, ni en el de mar el de la estructura de los peces, ni en el de aire el de la estructura de los pájaros. A causa de esta libertad mutua de ambos lados *hay* animales terrestres que tienen los caracteres esenciales de un pájaro, de un pez, etc. La necesidad, puesto que no puede ser concebida como necesidad interna de la esencia, cesa también de tener existencia sensible, y no puede ya ser observada en la realidad efectiva, sino que ha *salido fuera* de ella. De este modo, no encontrándose a sí en la esencia real misma, la necesidad es lo que se llama una referencia teleológica, una referencia que es *externa* a los términos referidos, y que, por eso, es más bien lo contrario de una ley. Es el pensamiento totalmente liberado de la naturaleza necesaria, que la abandona y se mueve para sí por encima de ella.

Si esta referencia, recién tratada, de lo orgánico a la naturaleza elemental no expresa la esencia de lo orgánico, este último, por el contrario, sí está contenido en el *concepto teleológico*. A los ojos de esta conciencia que observa, ciertamente, tal concepto no es la *esencia* propia de lo orgánico, sino que cae fuera de ello, y no es, entonces, más que esa

referencia externa, *teleológica*. Sólo que, tal como ha determinado previamente, lo orgánico es, de hecho, el fin real mismo; pues al *conservarse a sí mismo* en la referencia a otro, ello, lo orgánico, es justamente ese ser natural dentro del cual la naturaleza se refleja en el concepto, y los momentos, desglosados en la necesidad, de una causa y un efecto, de algo activo y algo pasivo, están recogidos conjuntamente en una unidad; de suerte que aquí algo sale a escena no sólo como *resultado* de la necesidad, sino que, porque ha regresado hacia dentro de sí, lo último o el resultado es igualmente lo *primero*, lo que inicia el movimiento, y se es a sí el *fin* que realiza efectivamente. Lo orgánico no produce algo, sino que *sólo se conserva*, o bien, aquello que es producido está ya presente en la misma medida en que es producido.

Esta determinación se tiene que dilucidar más de cerca, tal como ella es en sí y tal como ella es para el instinto de razón, con objeto de ver cómo dicho instinto se encuentra a sí en ella, pero no se reconoce en su hallazgo. El concepto teleológico, pues, hacia el que se eleva la razón que observa, en cuanto que es el *concepto consciente* que ella tiene, se da, en la misma medida, como algo *efectivo*; y no es sólo una *referencia externa* de tal concepto consciente, sino su *esencia*. *Esto* efectivamente real, que es ello mismo un fin, se refiere finalísticamente a otra cosa, es decir, su referencia es una referencia contingente, conforme a lo que ambos son *de manera inmediata*; de manera inmediata, ambos son autónomos y mutuamente indiferentes. Pero la esencia de su referencia es otra que la que ellos parecen ser así, y su actividad tiene otro sentido distinto de lo que es *inmediato* para el percibir sensorial; la necesidad está oculta en lo que acontece, y no llega a mostrarse por primera vez hasta *el final*, mas de tal suerte que justamente este final muestra que la necesidad también era lo primero. Mas el final muestra esta prioridad de sí mismo por el hecho de que la alteración que la actividad ha emprendido no resulta en algo distinto que lo que ya era. O bien, si empezamos desde lo primero, éste, al llegar a su final, o en el resultado de su actividad, no hace sino retornar a sí mismo; y precisamente aquí prueba ser un final tal que se tiene a *sí mismo* como su final, que, por tanto, en tanto que primero, ya ha retornado a sí, o que es *en y para sí mismo*. Lo que alcanza, entonces, por el movimiento de su

actividad es *él mismo*; y que sólo se alcance a sí es un *sentimiento de sí*. Lo que se da aquí, por ende, es, por cierto, la diferencia entre *lo que él es y lo que busca*; pero eso es sólo la *apariencia de una diferencia*, y es por ello concepto en ello mismo.

Pero, en la misma medida, la autoconciencia tiene la hechura de que se diferencia de sí de un modo tal que al hacerlo, a la vez, no sale ninguna diferencia. Por eso, en la observación de la naturaleza orgánica, no encuentra otra cosa que esta esencia, se encuentra como una cosa, como *una vida*, pero además establece, entre lo que ella misma es y lo que ha encontrado, una diferencia que no es tal. Igual que el instinto del animal busca la comida y la devora, pero no saca de ello nada distinto de él mismo, también el instinto de razón, en su búsqueda, nada más que la encuentra a ella. El animal termina con el sentimiento de sí. El instinto de razón, en cambio, es, al mismo tiempo, autoconciencia; pero, como él sólo es instinto, está puesto del lado que se enfrenta a la conciencia, y tiene en ella a su contrario. Por eso, su satisfacción se halla escindida en dos por ese contrario, se encuentra, sin duda, a sí mismo, a saber, el *fin*, y en la misma medida, encuentra este fin como cosa. Pero el fin le cae a él primeramente *fuera de la cosa*, la cual se expone en cuanto fin. En segundo lugar, este fin en cuanto fin es, a la vez, *objetual*, por eso, tampoco le cae a la conciencia dentro de sí como conciencia, sino en otro entendimiento.

Considerada más de cerca, esta determinación reside, en la misma medida, dentro del concepto de la cosa, por el que ella es *fin en ella misma*. La cosa, en efecto, *se* conserva; es decir, que su naturaleza consiste, al mismo tiempo, en ocultar la necesidad y en presentarla en forma de referencia *contingente*; pues su libertad o su ser-para-sí es precisamente esto: comportarse frente a lo que es necesario suyo como frente a algo indiferente; se presenta, pues, a sí misma como algo cuyo concepto cae fuera de su ser. Asimismo, la razón tiene la necesidad de intuir su propio concepto como cayendo fuera de ella, y por tanto, como *cosa*; una cosa tal que frente a ella y su concepto la razón es *indiferente*, y la cosa, consecuente y recíprocamente, frente a la razón. En cuanto instinto, la razón permanece también estancada dentro de este *ser*, o de la *indiferencia*, y la cosa que expresa el concepto sigue siendo, para el instinto, algo otro que

este concepto, el concepto algo otro que la cosa. Así, la cosa orgánica es *fin* en ella misma para la razón sólo de tal manera que, en tanto que lo que actúa se comporta como algo indiferente que es para sí, la necesidad que se presenta como oculta en la actividad de la cosa cae fuera de lo orgánico mismo.—Mas, como lo orgánico, en cuanto fin en ello mismo, no puede comportarse de otro modo que como tal, también es algo que aparece y está sensiblemente presente el que lo orgánico sea fin en ello mismo, y así es observado. Lo orgánico se muestra como algo que se *conserva* a sí mismo, algo que *retorna y ha retornado* hacia dentro de sí. Pero, en este ser, esta conciencia que observa no reconoce el concepto teleológico, o no reconoce que el concepto teleológico no está en algún sitio dentro de un entendimiento, sino que existe precisamente aquí, y que es como una cosa. Hace una diferencia que no es tal entre el concepto teleológico, de un lado, y el serpara-sí y el conservarse a sí mismo, de otro. Que la diferencia no sea tal no es para la conciencia, sino que, para ésta, es una actividad que aparece como contingente e indiferente frente a lo que resulte de ella, y la unidad que enlaza conjuntamente a ambos —aquella actividad y este fin— se separa y descompone para el instinto.

Lo que en este punto de vista corresponde a lo orgánico mismo es la actividad que ocupa el punto medio entre lo primero y lo último de esto orgánico, en la medida en que éste comporta en él el carácter de la singularidad. Pero la actividad en la medida en que tenga carácter de universalidad y lo que actúa sea equiparado a lo que es producido por él, la actividad conforme a fines como tal, no le correspondería. Esa actividad singular que sólo es medio se coloca, por su singularidad, bajo la determinación de una necesidad completamente singular o contingente. Por eso, conforme a este contenido inmediato, la actividad que lo orgánico realiza para la conservación de sí mismo como individuo, o de sí como género, carece completamente de ley, pues lo universal y el concepto caen fuera de él. Conforme a esto, entonces, su actividad sería la vacía eficiencia sin contenido en ella misma; no sería ni siquiera la eficiencia de una máquina, pues ésta obedece a un fin, y su eficiencia, por tanto, tiene un contenido determinado. Así abandonada de lo universal, sería la actividad tan sólo de un ente en cuanto *que es*, es decir, una actividad no reflexionada

a la vez dentro de sí, como lo está la de un ácido o una base; una eficiencia que no se podría separar de su existencia inmediata, ni podría renunciar a ésta, que se pierde en la referencia a su contrario, pero que sí podría conservarse. Mas el ser cuya eficiencia se está considerando aquí está puesto como una cosa que *se conserva* en su referencia a su contrapuesto; la *actividad* como tal no es más que la pura forma sin esencia de su ser-para-sí, y su sustancia, que no es ser meramente determinado, sino lo universal, su *fin*, no cae fuera de ella; en ella misma, es actividad que regresa dentro de sí, no llevada de vuelta hacia dentro de sí por cualquier cosa extraña.

Pero esta unidad de la universalidad y de la actividad no es para esta conciencia *que observa*, porque esa unidad es esencialmente el movimiento interno de lo orgánico, y sólo puede ser captada como concepto; mientras que el observar busca los momentos en la forma del ser y del *permanecer*; y como el todo orgánico es esencialmente no tener los momentos así en él y no dejar encontrarlos en él, la conciencia, en su punto de vista, transforma la oposición en una oposición tal que sea adecuada a ese punto de vista.

De esta manera, la esencia orgánica emerge a sus ojos como una referencia de *dos* momentos *fijos* que *son*: una oposición, entonces, cuyos dos lados, por una parte, parecen serle dados en la observación, mientras que, por otra parte, conforme a su contenido, expresan la oposición del *concepto teleológico* orgánico y de la *realidad efectiva*; pero, como el concepto en cuanto tal queda borrado en ello, lo hacen de un modo oscuro y superficial, donde el pensamiento ha descendido al nivel del representar. Vemos así al primero, el concepto teleológico, mentado aproximadamente bajo lo *interno*, y a la otra, la realidad efectiva, bajo lo *externo*, y la referencia de ambos engendra la ley de que lo *externo es la expresión de lo interno*.

Si se considera más de cerca esto interno con su contrapuesto, y su referencia mutua, resulta, en primer lugar, que los dos lados de la ley no tienen ya el tenor de las leyes anteriores, donde aparecían como *cosas* autónomas, cada una como un cuerpo particular, ni tampoco tienen el tenor de que lo universal debería tener su existencia en algún sitio *fuera de lo ente*. Sino que la esencia orgánica subyace sin más en el fundamento, inseparada, como contenido de lo interno y lo externo, y siendo lo mismo

para ambos; por lo que la oposición es ya sólo una oposición puramente formal, cuyos lados reales tienen como esencia suya el mismo *en-sí*, pero que, a la vez, en tanto que interno y externo son también realidades contrapuestas y seres diversos para el observar, le parece a este que cada uno de ellos tiene un contenido peculiar propio. Este contenido peculiar propio, sin embargo, como es la misma sustancia o unidad orgánica, sólo puede ser, de hecho, una forma diversa de esa unidad; y esto lo sugiere la conciencia que observa en que lo externo es sólo *expresión* de lo interno.—Las mismas determinaciones de la relación, a saber, la autonomía indiferente de los que son diversos, y dentro de ella, su unidad en la que desaparecen, las hemos visto en el concepto teleológico.

Se trata ahora de ver qué *figura* tienen lo interno y lo externo en su ser. Lo interno como tal tiene que tener un ser externo y una figura tanto como lo externo como tal, pues es objeto, o sea, ello mismo en cuanto algo que es, y está puesto presente para la observación.

La sustancia orgánica en cuanto *interna* es ella[85], el alma *simple*, el puro *concepto teleológico* o lo *universal* que, dentro de su división, sigue siendo igualmente fluido universal, y por eso aparece en su *ser* como la actividad o el *movimiento* de la realidad efectiva que desaparece; pues, por el contrario, lo externo, contrapuesto a eso interno que es, consiste en el *ser tranquilo* de lo orgánico. La ley, en cuanto referencia de aquello interno a esto externo, expresa, por ende, su contenido, por un lado, en la exposición de *momentos* universales o de *esencialidades simples*, por otro lado, en la exposición de la esencialidad efectivamente realizada o de la *figura*. Esas primeras *propiedades* orgánicas simples, por así llamarlas, son la *sensibilidad*, la *irritabilidad* y la *reproducción*. Estas propiedades, al menos las dos primeras, parecen referirse, ciertamente, no al organismo en general, sino sólo al organismo animal. El organismo vegetal, de hecho, también expresa únicamente el concepto simple de organismo que *no desarrolla* sus momentos; por lo cual, al mirarlos, en la medida en que deban ser para la observación, hemos de atenernos a aquel organismo que expone su existencia desarrollada.

Por lo que se refiere a las propiedades mismas, resultan inmediatamente del concepto de fin-de-sí-mismo[86]. Pues la *sensibilidad* expresa en general

el concepto simple de la reflexión orgánica dentro de sí, o la fluidez universal del mismo; mientras que la *irritabilidad* expresa la elasticidad orgánica de comportarse dentro de la reflexión *reaccionando* al mismo tiempo, y la realización efectiva contrapuesta al primer y tranquilo *ser dentro de sí*, donde aquel abstracto ser para sí es un ser *para otro*. La *reproducción*, en cambio, es la acción de *todo* este organismo reflexionado dentro de sí, su actividad como de un fin en sí o como *género*, en la que el individuo se separa de sí mismo, y al engendrar, o bien repite sus partes orgánicas, o bien repite todo el individuo. Tomada en el significado de la autoconservación en general, la reproducción expresa el concepto formal de lo orgánico o la sensibilidad; pero ella es, propiamente, el concepto orgánico real, o el *todo* que retorna a sí, bien en cuanto individuo, por medio de la producción de las partes individuales de sí mismo, bien en cuanto especie, por medio de la producción de individuos.

El *otro significado* de estos elementos orgánicos, a saber, el de lo *externo*, es su modo *configurado*, según el cual ellos están presentes en cuanto partes *efectivamente reales*, pero, a la vez, también *universales*, o bien como sistemas orgánicos; la sensibilidad, por ejemplo, como sistema nervioso, la irritabilidad como sistema muscular, la reproducción como médula de la conservación del individuo y de la especie.

Las leyes peculiares propias de lo orgánico conciernen, por consiguiente, a una relación de los momentos orgánicos en su doble significado de ser, por un lado, parte de la *configuración* orgánica, por otro, determinidad *fluida universal* que pasa a través todos esos sistemas. En la expresión de una ley semejante, una determinada sensibilidad, por ejemplo, en cuanto momento de *todo* el organismo, tendría, entonces, su expresión en un sistema nervioso formado de una determinada manera, o bien, estaría también enlazada con una determinada *reproducción* de las partes orgánicas del individuo, o la procreación del todo, y así sucesivamente.— Los dos lados de una ley semejante pueden observarse. Lo *externo* es, de acuerdo con su concepto, el ser para *otro*; la sensibilidad, por ejemplo, tiene en los sistemas sensibles su modo efectivamente realizado de manera inmediata; y, en cuanto *propiedad universal*, es, en la misma medida, algo objetual en sus

externalizaciones. El lado que se llama lo interno tiene su *propio* lado *externo*, que es diferente de lo que en conjunto se llama lo *externo*.

Así, pues, no hay duda de que podrían observarse los dos lados de una ley orgánica; mas no las leyes de la referencia entre ellos; y si la observación resulta insuficiente no es porque, *en cuanto observación*, sea demasiado corta de vista y, en lugar de proceder empíricamente, haya partido de la idea —pues tales leyes, si fueran algo real, tendrían, de hecho, que estar presentes de una manera efectivamente real, y ser, por tanto, observables—; sino porque el pensamiento de las leyes de esta especie ha mostrado no tener ninguna verdad.

Para una ley, ha resultado la relación de que la *propiedad* orgánica universal, en un sistema orgánico, se habría convertido en cosa y tendría en esa cosa la figura de su huella impresa, de modo que ambos serían la misma esencia, presente por un lado como momento universal, por otro como cosa. Pero, además, también el lado de lo interno es para sí una relación de varios lados, y por eso se ofrece primero el pensamiento de una ley como una referencia recíproca de la actividades o propiedades orgánicas universales. Si algo así es posible, tiene que decidirse a partir de la naturaleza de semejante propiedad. Pero ésta, en cuanto fluidez universal, por una parte, no es algo que quede restringido del modo de una cosa y se mantenga dentro de la diferencia de una existencia que debiera constituir su figura, sino que la sensibilidad va más allá del sistema nervioso y atraviesa todos los otros sistemas del organismo; y por otra parte, es un *momento* universal que es esencialmente indiviso y no puede ser arrancado de la reacción o de la irritabilidad y la reproducción. Pues, en cuanto reflexión dentro de sí, tiene, sin más, la reacción en ella. Sólo el ser-reflexionado dentro de sí es pasividad, o ser muerto, no una sensibilidad, como tampoco en cuanto acción es irritabilidad sin estar reflexionado dentro de sí. La reflexión dentro de la acción, o la reacción, y la acción o la reacción dentro de la reflexión, es precisamente eso cuya unidad constituye lo orgánico, una unidad que significa lo mismo que la reproducción orgánica. Se sigue de aquí que en cada modo de la realidad efectiva tiene que estar presente —al considerar nosotros primero la relación de ambas y de la irritabilidad entre sí— la misma *cantidad* de sensibilidad que de irritabilidad, y que un

fenómeno orgánico puede ser aprehendido y determinado, o como se quiera decir, explicado, tanto de un lado como del otro. Lo mismo que uno toma, acaso, por alta sensibilidad, otro puede muy bien tomarlo por alta irritabilidad, y considerarlo irritabilidad del *mismo grado*. Si se los llama *factores*, y ésta no ha de ser una palabra sin significado, se enuncia con ello justamente que son *momentos* del concepto, esto es, que el objeto real cuya esencia la constituye este concepto, los tiene de igual modo en él, y que si está determinado de un modo como muy sensible, puede declararse, del otro modo, como irritable en la misma medida.

Si se los diferencia tal como es necesario, son entonces diferentes según el concepto, y su oposición es *cualitativa*. Pero si, fuera de esta diferencia verdadera, se los pone, además, también en cuanto entes, y se los pone de manera diversa para la representación, tal como podrían ser lados de la ley, entonces aparecen en diversidad *cuantitativa*. Su oposición cualitativa peculiar y propia pasa con ello a la *magnitud*, y surgen leyes del tipo, por ejemplo, que la sensibilidad y la irritabilidad se hallan en proporción inversa a sus magnitudes, de manera que según crece la una, la otra disminuye; o mejor, considerando en seguida la magnitud como contenido, que la magnitud de algo aumenta según su exigüidad disminuye.—Mas si se le da un contenido determinado a esta ley, como que el tamaño de un agujero *aumenta* cuanto más disminuye lo que lo llena, entonces, esta proporción inversa puede igualmente transformarse en directa, y expresarse diciendo que el tamaño del agujero *aumenta* en proporción directa a la cantidad de lo que se le quita: proposición *tautológica*, ya se la exprese como proporción directa o inversa, que en su peculiar y propia expresión significa únicamente que una magnitud aumenta según aumente esta magnitud. Igual que el agujero y lo que lo rellena o se quita se hallan cualitativamente contrapuestos, pero lo real de los mismos y su magnitud determinada es uno y lo mismo en ambos, e, igualmente, el aumento de la magnitud es lo mismo que la disminución de la exigüidad, y la contraposición de ambas, vacía como está de significado, desemboca en una tautología, del mismo modo, los momentos orgánicos son igualmente inseparables en lo que tienen de real y en su magnitud, que es la magnitud de los mismos; el uno no hace sino disminuir con el otro y aumentar con él;

pues sólo tiene significado en tanto que el otro esté presente;—o mejor, antes bien, es indiferente que se considere un fenómeno orgánico como irritabilidad o como sensibilidad, cuando es que se los considera, y también cuando se habla de su magnitud. Igual de indiferente es enunciar el aumento de un agujero como crecimiento de su vaciedad, o como crecimiento del contenido que se le ha quitado. O bien, un número, por ejemplo, *tres*, sigue siendo igual de grande, ya lo tome como negativo o como positivo; y si aumento el tres hasta cuatro, tanto lo negativo como lo positivo se hacen cuatro; igual que el polo sur de un imán es exactamente igual de potente que su polo norte, o una electricidad positiva, o un ácido, exactamente igual de fuerte que la negativa o que la base sobre la que influye.—Tal magnitud, como el tres, o el imán, etc., es una *existencia* orgánica; es lo que es aumentado o disminuido, y cuando es aumentado, son aumentados *ambos* factores del mismo, tanto como aumenten *ambos* polos del imán, o ambas electricidades cuando se hace más fuerte un imán, etc. —Que ambos difieran en *intensión* tan poco como en *extensión*, que el uno no pueda disminuir en extensión y sí pueda, en cambio, aumentar en intensión, mientras que el otro, a la inversa, deba disminuir su intensión y aumentar en cambio en extensión, todo ello cae bajo el mismo concepto de contraposición vacía; la intensión real es simplemente tan grande como la extensión, y a la inversa.

Es evidente que, en la ley que se establece aquí, las cosas transcurren propiamente de modo que, primero, la irritabilidad y la sensibilidad constituyen la oposición orgánica determinada; pero ese contenido se pierde y la oposición se extravía en lo formal de aumentar y disminuir las cantidades, o de la intensión y extensión diversas: es una oposición que ya no atañe en nada a la naturaleza de la sensibilidad y de la irritabilidad, y que ya no la expresa. Por eso, semejante juego vacío de establecer leyes no está unido a los momentos orgánicos, sino que puede ser practicado en cualquier sitio y con cualquier cosa, y su base, en suma, es la falta de familiaridad con la naturaleza lógica de estas oposiciones.

Si, finalmente, en lugar de la sensibilidad o de la irritabilidad, se pone la reproducción en referencia con la una o con la otra, queda también eliminada la ocasión para establecer estas leyes; pues la reproducción no se

halla, respecto a aquellos momentos, en una oposición como la que ellos tienen entre sí; y como estas leyes se establecen basándose en la oposición, también aquí queda eliminada la apariencia de que tal legislar tenga lugar.

Ese legislar que acabamos de considerar contiene las diferencias del organismo en el significado que ellas tienen de ser momentos de su concepto, y debería ser, propiamente hablando, un legislar a priori. Pero en él mismo reside esencialmente este pensamiento: que ellas, las diferencias, tienen el significado de estar *presentes*, y la conciencia que meramente observa, en todo caso, sólo tiene que atenerse a que ellas están ahí. La realidad efectiva orgánica tiene en ella necesariamente una oposición tal como su concepto la expresa, que puede ser determinada como irritabilidad y sensibilidad, igual que ambas aparecen, a su vez, diversas de la reproducción.—La *exterioridad* en la que se han considerado aquí los momentos del concepto orgánico es la exterioridad *propia inmediata* de lo interno, no lo *externo* que es externo en su conjunto, y que es *figura*, y en referencia con lo cual se habrá de considerar posteriormente lo interno.

Pero cuando se aprehende la oposición de los momentos tal como ella es en la existencia, la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción descienden hasta ser *propiedades* comunes, generalidades tan mutuamente indiferentes como lo son el peso específico, el color, la dureza, etc. En este sentido, puede observarse muy bien que un ser orgánico es más sensible, o más irritable, o tiene más fuerza de reproducción que otro;—y también que la sensibilidad, etc., del uno es, por su *especie*, diversa de la del otro, que uno se comporta frente a un estímulo determinado de modo distinto que otro, como el caballo se comporta de modo distinto frente a la avena que frente al heno, y el perro frente a ambos, etc.; puede observarse eso tanto como puede observarse que un cuerpo es más duro que otro, y así sucesivamente.—Sólo que estas propiedades sensibles, la dureza, el color y demás, así como los fenómenos de la receptividad a los estímulos de la avena, de la irritabilidad frente a las cargas, o la cantidad y tipo de crías que se pueden parir, cuando se las refiere unas a otras y se las compara entre sí, se resisten esencialmente a cualquier conformidad con una ley. Pues la determinidad de su ser *sensible* consiste precisamente en existir en perfecta indiferencia recíproca, y en presentar, más bien, la libertad de la naturaleza

desligada del concepto como la unidad de una referencia, presentar más bien su jugar irracionalmente, subiendo y bajando por la escalera de las magnitudes contingentes que haya entre los momentos del concepto, que estos momentos mismos.

Sola y primeramente el *otro* lado, conforme al cual se comparan los momentos simples del concepto orgánico con los momentos de la *configuración*, daría la ley propiamente dicha que enunciara lo *externo* verdadero como copia impresa de lo *interno*.—Ahora bien, dado que aquellos momentos simples son propiedades fluidas que impregnan toda la cosa orgánica, no tienen en ella una expresión real separada, como lo es eso que se llama un sistema singular de la figura. O bien, si la idea abstracta de organismo se expresa de verdad en aquellos tres momentos solamente porque ellos no son nada permanente, sino sólo momentos del concepto y del movimiento, el organismo, en cambio, en cuanto configuración, no queda comprendido en tales tres sistemas determinados, al modo en que la anatomía los separa y descompone. En la medida en que tales sistemas deben ser encontrados en su realidad efectiva, y deben ser legitimados por medio de este encontrarlos, hay que recordar, también, que la anatomía no sólo exhibe estos tres sistemas, sino muchos otros.—Por consiguiente, prescindiendo de esto, el *sistema* sensible tiene que significar como tal algo completamente distinto de lo que se llama sistema nervioso, y el sistema *irritable* algo distinto que el *sistema muscular*, el *sistema* reproductivo algo distinto que las *vísceras* de la reproducción. En los sistemas de la *figura* como tal, el organismo está aprehendido según el lado abstracto de la existencia muerta; sus momentos, así registrados, pertenecen a la anatomía y al cadáver, no al conocimiento ni al organismo vivo. Antes bien, en cuanto que tales partes, han cesado *de ser*, puesto que dejan de ser procesos. Como el *ser* del organismo es esencialmente universalidad o reflexión dentro de sí mismo, el ser de todo su conjunto, entonces, igual que sus momentos, no puede consistir en un sistema anatómico, sino que la expresión efectiva, y su exterioridad, está presente más bien sólo como un movimiento que atraviesa las diversas partes de la configuración, y en donde lo que se arranca y se fija como sistema singular se presenta esencialmente como momento fluyente, de manera que no es aquella

realidad efectiva, tal como la encuentra la anatomía, la que puede valer como su realidad, sino sólo ella como proceso, únicamente en el cual también las partes anatómicas tienen un sentido.

Resulta, entonces, que ni los momentos de lo *interno* orgánico, tomados para sí, son capaces de entregar los lados de una ley del ser —en tanto que son enunciados de una existencia en una ley semejante, quedan diferenciados unos de otros, y no puede cada uno ser nombrado de igual manera en el lugar de otro—; ni tampoco, puestos a un lado, tienen su realización en el otro, en un sistema fijo; pues esto último, igual que no es algo que tuviera en general verdad orgánica, tampoco es la expresión de aquellos momentos de lo interno. Lo esencial de lo orgánico, dado que es en sí lo universal, es, más bien, simplemente, tener sus momentos en la realidad efectiva de manera igualmente universal, esto es, como procesos constantemente en curso, y no dar una imagen de lo universal a propósito de una cosa aislada.

De esta manera, lo que ocurre es que se pierde en lo orgánico la *representación* de una *ley* como tal. La ley quiere aprehender y expresar la oposición como lados en reposo, aprehender y expresar en ellos la determinidad que es su referencia recíproca. Lo *interno*, a lo que le pertenece la universalidad que aparece, y lo *externo*, a lo que le pertenecen las partes de la figura quieta, deberían de constituir los lados mutuamente correspondientes de la ley, pero, al mantenerlos así separados, pierden su significado orgánico; y a la representación de la ley le subyace precisamente este fundamento: que sus dos lados tuvieran un subsistir indiferente que sea para sí, y que en ellos la referencia estuviera repartida como una determinidad doble que se correspondiera. Cada lado de lo orgánico es más bien esto en él mismo: ser universalidad simple en la que se hallan disueltas todas las determinaciones, y ser el movimiento de este disolver.

Penetrar la diferencia de este establecer leyes frente a las formas precedentes iluminará plenamente su naturaleza.—En efecto, si miramos retrospectivamente hacia el movimiento del percibir y del entendimiento que en él se determinaba reflexionándose dentro de sí, determinando por esa vía su objeto, vemos que aquél, el entendimiento, al hacer eso, tenía en

su objeto la *referencia* de estas determinaciones abstractas, de lo universal y lo singular, de lo esencial y lo exterior, no delante de sí, sino que él mismo era el *pasar* para el que este pasar no se hace objetual. Aquí, en cambio, la unidad orgánica, es decir, precisamente la referencia de aquellas oposiciones —y esta referencia es puro pasar— es ella misma el *objeto*. Este pasar, en su simplicidad, es *universalidad* inmediata, y en tanto que ésta entra en la diferencia, cuya referencia debe expresar la ley, los momentos de esta última lo son en cuanto objetos *universales* de esta conciencia, y la ley reza que lo *externo* sea expresión de lo *interno*. El entendimiento ha captado aquí el *pensamiento* de la ley misma, dado que él previamente sólo buscaba leyes sin más, y los momentos de las mismas flotaban ante él como un contenido determinado, no como los pensamientos de ellas.— En lo que se refiere al contenido, por ende, no deben conservarse aquí leyes tales que únicamente sean un tranquilo registrar en la forma de la universalidad diferencias que puramente *sean*, sino leyes que tengan inmediatamente en estas diferencias también la inquietud del concepto, y con ella, a la par, la necesidad de la referencia de los lados. Sólo que, como precisamente el objeto, la unidad orgánica, aúna de modo inmediato el infinito cancelar, o la absoluta negación del ser, con el ser tranquilo, y los momentos son esencialmente un *puro* pasar, no resulta ninguno de tales lados *que sean*, tal como son requeridos para la ley.

Para obtener tales lados, el entendimiento tiene que atenerse al otro momento de la relación orgánica; a saber, al *ser reflexionado* de la existencia orgánica hacia dentro de sí misma. Pero este ser se halla tan perfectamente reflexionado dentro de sí que no le sobra ninguna determinidad frente a otro. El ser sensible *inmediato* es inmediatamente uno con la determinidad como tal, y por eso expresa en él una diferencia cualitativa; como, por ejemplo, el azul frente al rojo, lo ácido frente a lo alcalino, etc. Pero el ser orgánico que ha retornado dentro de sí es perfectamente indiferente frente a otro, su estar ahí es la universalidad simple, y le deniega al observar las diferencias sensibles permanentes, o lo que es lo mismo, muestra su determinidad esencial sólo como el *cambio* de determinidades *que son*. Por eso, cómo se exprese la diferencia en cuanto siendo es precisamente esto: que es una diferencia *indiferente*[87], es decir,

en cuanto magnitud. En todo esto, empero, el concepto está borrado, y la necesidad ha desaparecido.—Mas el contenido y el relleno de este ser indiferente, el cambio de las determinaciones sensibles, tomadas conjuntamente en la simplicidad de una determinación orgánica, expresa, entonces, al mismo tiempo, esto: que él, el contenido, carece precisamente de esa determinidad —la de la propiedad inmediata—, y lo cualitativo cae solamente dentro de la magnitud, como hemos visto antes.

Así, pues, aunque lo objetual que es aprehendido como determinidad orgánica tenga ya el concepto en él mismo, y se diferencie así de lo que es para el entendimiento, el cual, al aprehender el contenido de sus leyes, se comporta como puramente perceptivo, ese aprehender sí recae dentro del principio y las maneras del entendimiento perceptivo por la razón de que lo aprehendido es utilizado para los momentos de una *ley*; pues, a través de ello, obtiene el modo de una determinidad fija y firme, la forma de una propiedad inmediata o de una aparición fenoménica en reposo queda además registrada en la determinación de la magnitud, y la naturaleza del concepto está reprimida. El intercambio de algo meramente percibido con algo reflexionado dentro de sí, de una determinidad meramente sensible con otra orgánica vuelve a perder, entonces, su valor, y ello por el hecho de que el entendimiento todavía no ha cancelado el establecimiento de leyes.

Para plantear con unos ejemplos la comparación en lo que se refiere a este intercambio: algo que para la percepción es un animal de fuerte musculatura se determina como organismo animal de elevada irritabilidad, o lo que para la percepción es un estado de gran debilidad, se determina como estado de elevada sensibilidad o, si se prefiere, como una afección anormal, y por cierto, una potenciación de la misma (expresiones estas que en lugar de traducir lo sensible al concepto, lo traducen al latín, y encima a un mal latín). Que el animal tenga fuerte musculatura puede expresarlo el entendimiento diciendo que el animal posee una gran *fuerza muscular*, y la debilidad grande diciendo que es una fuerza exigua. La determinación por la irritabilidad tiene, frente a la determinación como *fuerza*, la ventaja de que ésta expresa la reflexión indeterminada dentro de sí, aquélla, empero, la determinada, puesto que la fuerza *propia y peculiar* del músculo es precisamente la irritabilidad; y frente a la determinación como *músculos*

fuertes, tiene la ventaja de que, igual que ya lo estaba en la fuerza, contiene en ella, al mismo tiempo, la reflexión dentro de sí. Del mismo modo que la *debilidad* o la fuerza exigua, la *pasividad orgánica*, son expresadas de manera determinada por medio de la *sensibilidad*. Pero esta sensibilidad, tomada y fijada de este modo para sí, y vinculada todavía con la determinación de la magnitud, y contrapuesta, en cuanto sensibilidad mayor o menor, a una irritabilidad mayor o menor, se halla, cada una, rebajada totalmente hacia el elemento sensible, hasta la forma común de una propiedad, y su referencia no es el concepto, sino, por el contrario, la magnitud, en la cual cae ahora la oposición, y deviene una diferencia carente de pensamiento. Si en este proceso, ciertamente, se ha eliminado lo que de indeterminado hay en las expresiones de *fuerza*, *fortaleza* y *debilidad*, surge ahora, entonces, el andar afanándose —igualmente vacío e indeterminado— en las oposiciones de una sensibilidad e irritabilidad más elevadas o más bajas, en su aumentar y disminuir mutuo respecto de la otra. No menos que la fuerza y la debilidad son determinaciones totalmente sensibles y carentes de pensamiento, la mayor o menor sensibilidad o irritabilidad son la aparición fenoménica sensible que se aprehende carente de pensamiento y, en la misma medida, sin enunciar. En el lugar de aquella expresión sin concepto no ha entrado el concepto, sino que la fortaleza y la debilidad se han rellenado con una determinación que, tomada sola para sí, descansa sobre el concepto y lo tiene por contenido, pero que pierde por completo este origen y carácter.—A través, entonces, de la forma de la simplicidad y de la inmediatez, en la que de este contenido se convierte en lado de la ley, y a través de la magnitud, que constituye el elemento de la diferencia de tales determinaciones, la esencia, que estaba puesta y era originariamente como concepto, conserva el modo del percibir sensorial, y permanece tan alejada del conocer como en la determinación por medio de la fortaleza y la debilidad de la fuerza, o por medio de propiedades sensibles inmediatas.

Queda aún por examinar separadamente, también *sólo para sí*, lo que es lo *externo* de lo orgánico, y cómo se determina en ello la oposición de lo interno y lo externo suyos; del mismo modo que se examinó primero lo *interno* del todo respecto a lo externo suyo *propio*.

Lo *externo*, considerado para sí, es la configuración como tal, el sistema de la vida que se articula en el *elemento del ser*, y es esencialmente, al mismo tiempo, el ser de la esencia orgánica *para otro*: esencia objetiva en su *ser para sí*.—Esto *otro* aparece, primeramente, como su naturaleza inorgánica externa. Si se considera a los dos respecto a una ley, la naturaleza inorgánica no puede, como veíamos antes, constituir el lado de una ley frente a la esencia orgánica, ya que ésta, al mismo tiempo, es para sí sin más, y tiene una referencia universal y libre hacia esa naturaleza.

Pero, cuando se determina con más detalle la relación de estos dos lados en la figura orgánica misma, esta última, según un lado, está vuelta hacia la naturaleza inorgánica, por el otro, empero, es *para sí* y está reflexionada hacia dentro de sí. La esencia orgánica efectivamente real es el término medio que enlaza el *ser para sí* de la vida con lo *externo* como tal, o el *ser-en-sí*.—Pero el extremo del ser-para-sí es lo interno en cuanto Uno infinito que recoge de nuevo dentro de sí los momentos de la figura misma a partir de su persistencia y de la conexión con lo externo, lo carente de contenido que se da su contenido en la figura, y aparece en ella como su proceso. En este extremo, como negatividad simple o *singularidad pura*, lo orgánico tiene su libertad absoluta, por la cual es indiferente frente al ser para otro y frente a la determinidad de los momentos de la figura, y está a seguro de ellos. Esta libertad es, a la vez, libertad de los momentos mismos, es su posibilidad de aparecer y ser aprehendidos en cuanto *están ahí*, y al igual que frente a lo externo, también ahí están liberados uno de otro y son recíprocamente indiferentes, pues la *simplicidad* de esta libertad es el ser o su sustancia simple. Este concepto o libertad pura es una y la misma vida, la figura, o el ser para otro, bien puede vagabundear por otros tantos y diversos juegos como se quiera: a esta corriente de la vida le es indiferente qué clase de molinos son los que ella mueve.—Ha de hacerse notar, entonces, en primer lugar, que este concepto no se ha de aprehender, como antes, al examinar lo interno propiamente dicho, en su forma de *proceso*, o en el desarrollo de sus momentos, sino en su forma como lo *interno simple* que constituye el lado puramente universal frente a la esencia efectivamente viva, o como el elemento de la *persistencia* de los miembros de la figura que son; pues es ésta la que estamos considerando aquí, y en ella, la esencia

de la vida está como la simplicidad del persistir. Por consiguiente, el *ser para otro* o la determinidad de la configuración efectivamente real, registrado en esta universalidad simple que es su esencia, es una determinidad no sensible, igualmente simple y universal, y sólo puede ser la determinidad que se expresa como *número*.—Éste es el término medio de la figura que enlaza la vida indeterminada con la efectivamente real, es simple como aquélla, y determinada como ésta. Lo que hubiera en aquélla, en lo interno en cuanto número, tendría que expresarlo lo externo a su modo, como la multiforme realidad efectiva, el tipo de vida, el color, etc., en general, como toda la cantidad de diferencias que se desarrollan en la aparición fenoménica.

Si se comparan ambos lados del todo orgánico —siendo uno lo *interno* y el otro lo *externo*, de tal modo que cada uno, a su vez, tiene en él mismo un interior y un exterior— por lo interior de ambos, se verá que el interior del primero era el concepto en cuanto inquietud de la *abstracción*; el segundo, en cambio, tiene para el suyo la universalidad quieta, y con ello, también, la determinidad quieta, el número. Por eso, si aquel lado primero, puesto que el concepto desarrolla sus momentos en él, prometía leyes ilusoriamente por medio de la apariencia de necesidad de la referencia, este segundo renuncia inmediatamente a ello en tanto que el número se muestra como la determinación de uno de los lados de sus leyes. Pues el número es, precisamente, la determinidad totalmente quieta, muerta e indiferente, en la que todo movimiento y toda referencia está extinguido, y que ha roto el puente hacia lo vivo de las pulsiones, del tipo de vida y de cualquier otra existencia sensible.

Sin embargo, esta consideración de la *figura* de lo orgánico como tal y de lo interno como algo interno meramente de la figura ya no es, de hecho, una consideración de lo orgánico. Pues los dos lados que tienen que ser puestos en referencia sólo están puestos de manera recíprocamente indiferente, con lo que queda cancelada la reflexión hacia dentro de sí que constituye la esencia de lo orgánico. Sino que, más bien, la comparación que se ha ensayado de lo interno y lo externo viene más bien transferida a la naturaleza inorgánica; el concepto infinito es aquí solamente la *esencia*, que está íntimamente oculta, o bien cae afuera, en la autoconciencia, y ya no

tiene, como ocurría en lo orgánico, su presencia objetual. Se habrá de considerar aún, entonces, la referencia de lo interno y lo externo en su esfera propiamente dicha.

Al principio, aquello interno de la figura, en cuanto singularidad simple de una cosa inorgánica, es el *peso específico*. Éste puede observarse en la misma medida en cuanto ser simple, del mismo modo que la determinidad del número, que es la única de la que es susceptible, o bien, propiamente, puede ser encontrado comparando observaciones, y de este modo parece dar uno de los lados de la ley. La figura, el color, la dureza, la tenacidad y un sinnúmero de otras propiedades constituirían, ellas juntas, el lado *externo*, y tendrían que expresar la determinidad de lo interno, el número, de tal manera que uno tuviera en el otro su contraimagen[88].

Ahora bien, como la negatividad no está aquí aprehendida en cuanto movimiento del proceso, sino en cuanto unidad *calmada* o *ser para sí simple*, aparece, más bien, como aquello por medio de lo cual la cosa se opone al proceso, y se conserva dentro de sí y como indiferente frente a él. Mas, por el hecho de que este ser-para-sí simple es una indiferencia tranquila frente a lo otro, el peso específico entra como una *propiedad junto* a otras; y con ello cesa toda referencia necesaria del peso hacia esta pluralidad, o bien, cesa toda adecuación a una ley.—El peso específico, en cuanto esto interno simple, no tiene la diferencia *en él* mismo, o bien, sólo tiene la diferencia inesencial; pues, precisamente, su *simplicidad pura* pone en suspenso toda diferenciación esencial. Esta diferencia inesencial, *la magnitud*, tendría, entonces, que tener en el otro lado, que es la pluralidad de las propiedades, su contraimagen o lo *otro*, en tanto que sólo por él, y no antes, llega ella a ser diferencia en general. Si se resume esta pluralidad misma en la simplicidad de la oposición, y se determina como *cohesión*, por ejemplo, de manera que ésta sea el *para sí en el ser-otro*, igual que el peso específico es el *ser-para-sí puro*, tal cohesión es entonces, primeramente, esta determinidad pura puesta en el concepto frente a aquella determinidad, y la manera de atribuir leyes sería la que hemos considerado antes con la referencia de la sensibilidad a la irritabilidad.—Por consiguiente, además, en cuanto *concepto* del ser para sí en el ser-otro, es sólo la *abstracción* del lado que está frente al peso específico, y no tiene, como tal, existencia

alguna. Pues el ser-para-sí en el ser-otro es el proceso en el que lo inorgánico tendría que expresar su ser-para-sí como una *autoconservación* que le guardara, en cambio, de salir del proceso como momento de un producto. Sólo que esto va justamente en contra de su naturaleza, la cual no tiene en ella misma el fin o la universalidad. Su proceso es, más bien, solamente el comportamiento determinado, igual que su ser-para-sí *cancela y asume* su peso específico. Pero este comportamiento determinado mismo, donde su cohesión consistiría en el concepto verdadero de ese peso específico, y la magnitud determinada de su peso específico son uno para otro, recíprocamente, conceptos completamente indiferentes. Si se deja de atender completamente al modo de comportamiento, y nos restringimos a la representación de la magnitud, entonces, esta determinación podría pensarse, por ejemplo, como que el peso específico mayor, en cuanto que fuera en mayor medida un ser-dentro-de-sí, se resistiera a entrar y fundirse en el proceso más que el peso específico menor. Pero, mirado a la inversa, la libertad del ser-para-sí sólo se acredita en la liviandad, la facilidad para dejarse arrastrar en todo y conservarse en medio de esa multiplicidad. Aquella intensidad sin extensión de las referencias es una abstracción sin enjundia, pues es la extensión lo que constituye el estar ahí de la intensidad. Pero la autoconservación de lo inorgánico en su referencia cae, como ya hemos recordado, fuera de la naturaleza de ésta, ya que no tiene en él mismo el principio del movimiento, o dicho en otros términos, ya que su ser no es la negatividad absoluta y ni es concepto.

Cuando, por el contrario, se considera el otro lado de lo inorgánico no como proceso, sino como ser en reposo, tal lado es la cohesión común, una propiedad sensible *simple* que se ha puesto de este lado frente al momento liberado del *ser-otro*, el cual se halla desmembrado en muchas propiedades indiferentes, y entre las cuales entra ella, igual que el peso específico; el conjunto de propiedades reunidas constituye, entonces, el otro lado de aquél. Pero, en este lado, como en el otro, *el número* es la única determinidad, la cual no sólo no expresa una referencia y tránsito de estas propiedades entre sí, sino que es precisa y esencialmente esto: no tener ninguna referencia necesaria, sino exponer la aniquilación de toda adecuación a una ley, pues él, el número, es la expresión de la determinidad

en cuanto de algo *inesencial*. De tal modo, entonces, que una serie de cuerpos que expresa la diferencia como diferencia numérica de su peso específico, en modo alguno va paralela a una serie establecida según la diferencia en otra propiedad, incluso si, para facilitar las cosas, sólo se toman algunos cuerpos sueltos de entre ellos. Pues, de hecho, sólo el fajo completo de todas las propiedades podría ser lo que, en este paralelo, constituyera el otro lado. Para ordenar este fajo dentro de sí y atarlo de modo que forme un todo, por un lado, están dadas para la observación las determinidades de magnitud de estas propiedades tan dispares; pero, por otro, sus diferencias entran como cualitativas. Ahora bien, lo que en este montón tendría que ser designado como positivo o negativo cancelándose mutuamente, en general, la figuración interna y la exposición de la fórmula, la cual habría de estar muy condensada, formaría parte del concepto, el cual, precisamente, ha quedado excluido en el modo en que las propiedades se encuentran ahí como *siendo* y en que deben ser registradas; en este ser, ninguna de ellas muestra el carácter de algo negativo frente a lo otro, sino que cada una *es* tan buena como la otra, ni tampoco indica de alguna manera su lugar en la ordenación del todo.—En el caso de una serie que transcurre en diferencias paralelas —la relación podría ser tenida como creciente a la par en los dos lados, o decreciente sólo en uno o en el otro—, se trata únicamente de la *última* expresión simple de este todo compendiado, el cual debía constituir uno de los lados de la ley frente al peso específico; pero este lado, en cuanto *resultado que es*, no es, precisamente, nada distinto de lo que ya se ha mencionado, a saber, una propiedad singular, como también lo es la cohesión común, al lado de la cual se dan las otras propiedades, entre ellas, también, el peso específico; y cada una de ellas con el mismo derecho, es decir, con el mismo no-derecho a ser elegida representante de todo el otro lado; tanto una como otra se limitaría a representar la esencia; lo que en alemán se dice *vorstellen*: poner delante de la cosa, pero sin ser la cosa misma. De manera que el intento de encontrar series de cuerpos que discurrieran por el simple paralelo de dos lados y expresaran la naturaleza esencial de estos lados de acuerdo con una ley, tiene que tomarse por un pensamiento que desconoce cuál es su tarea y cuáles los medios con los que esta tarea debería llevarse a cabo.

Anteriormente, la referencia de lo externo y de lo interno fue transferida directamente, en la figura que debe presentarse a la observación, a la esfera de lo inorgánico; la determinación que la trae hasta aquí puede indicarse ahora más de cerca, y a partir de ello resulta todavía otra forma y otra referencia de esta relación. En lo orgánico, en efecto, no tiene ya lugar lo que en lo inorgánico parecía ofrecer la posibilidad de una comparación semejante de lo interno y lo externo. Lo interno inorgánico es algo interno simple, que se ofrece para la percepción como propiedad *que es*; de ahí que su determinación sea esencialmente la magnitud, y, en cuanto propiedad que es, aparece de manera indiferente frente a lo externo, o frente a las muchas otras propiedades sensibles. Pero el ser-para-sí de lo vivo-orgánico no se pone así a un lado frente a lo externo suyo, sino que tiene en él mismo el principio del *ser-otro*. Si determinamos el ser-para-sí como *referencia simple a sí mismo que se conserva*, su ser-otro será la *negatividad* simple, y la unidad orgánica es la unidad del referirse a sí igual-a-sí-mismo y de la negatividad pura. Esta unidad es, en cuanto unidad, lo interno de lo orgánico; por lo que éste es en sí universal, o bien, en otros términos, es un *género*. Pero la libertad del género frente a su realidad efectiva es otra que la libertad del *peso* específico frente a la figura. La de este último es una libertad *que es*, o dicho en otros términos, que se pone de un lado en cuanto propiedad particular. Pero, por ser libertad *que* es, es también sólo una única determinidad que pertenece esencialmente a esta figura o por la que ésta, *en cuanto esencia*, es algo determinado. Mientras que la libertad de género es una libertad universal, y es indiferente frente a esta figura, o frente a su realidad efectiva. Por eso, la *determinidad* que corresponde al *ser-para-sí* de lo inorgánico en *cuanto tal*, en lo orgánico, entra *bajo su* ser-para-sí; del mismo modo que, en lo inorgánico, entra sólo bajo el *ser* del mismo; por eso, aunque, a la vez, esté ya en éste sólo como *propiedad*, le corresponde, sin embargo, la dignidad de la *esencia*, porque ella, la determinidad, en cuanto lo negativo simple, se enfrenta a lo que está ahí en cuanto ser para otro; y esto negativo simple, en su determinidad singular última, es un número. Pero lo orgánico es una singularidad que es ello mismo negatividad pura, y por eso, aniquila dentro de sí la determinidad fija del número, que corresponde al *ser indiferente*. En la medida en que lo orgánico tiene en ello

el momento del ser indiferente, y con ello, el del número, éste puede ser tomado, entonces, sólo como como un juego en ello, en lo orgánico, pero no como la esencia de su vitalidad.

Ahora bien, sin embargo, aunque la negatividad pura, el principio del proceso, no caiga fuera de lo orgánico, y éste no la tenga en su *esencia*, por lo tanto, como una determinidad, sino que la singularidad misma es en sí universal, esta singularidad pura, no obstante, no está desarrollada en sus momentos, ni es efectivamente real en lo orgánico, en tanto que sus momentos sean ellos mismos *abstractos o universales*. Sino que, por el contrario, esta expresión sale fuera de aquella universalidad que vuelve a recaer en la *interioridad*, y entre la realidad efectiva o figura, esto es, la singularidad que se desarrolla, y lo universal orgánico, o el género, se viene a poner lo universal *determinado*, la *especie*. La existencia a la que llega la negatividad de lo universal o del género es únicamente el movimiento desarrollado de un proceso que transcurre a lo largo de las *partes de la figura que es*. Si el género tuviera en él, en cuanto simplicidad en reposo, las partes diferenciadas, y si, por eso, su *negatividad simple* en cuanto tal fuera a la vez movimiento que transcurriera por partes igualmente simples, inmediatamente universales en ellas, que en cuanto tales momentos fueran aquí efectivas, el género orgánico sería entonces conciencia. Pero, tal como ella es aquí, la *determinidad simple*, en cuanto determinidad de la especie, está presente en él de una manera carente de espíritu; la realidad efectiva empieza desde él, o bien, en otros términos, lo que entra en la realidad efectiva no es el género en cuanto tal, es decir, no es, en modo alguno, el pensamiento. En cuanto algo orgánico efectivamente real, el género sólo se halla representado vicariamente por un representante[89]. Pero éste, el número, que parece designar el paso del género a la configuración individual, y parece entregar a la observación ambos lados de la necesidad, por un lado, en cuanto determinidad simple, por otro lado, en cuanto figura parida desarrollada hasta la multiplicidad, designa, más bien, la indiferencia y la libertad que se tienen mutuamente lo universal y lo singular, el cual es entregado por el género a la diferencia sin esencia de la magnitud, pero que él mismo, en cuanto que está vivo, muestra ser igualmente libre de esta diferencia. La universalidad verdadera, tal como ha sido determinada, es

aquí sólo *esencia interna*; en cuanto *determinidad de la especie*, es universalidad formal, frente a la cual, aquella universalidad verdadera se pone del lado de la singularidad, la cual es por ello una singularidad viva, y, por su *interior*, se coloca fuera, *más allá de su determinidad como especie*. Pero esta singularidad no es, a la vez, individuo universal, es decir, que tuviera realidad efectiva igualmente externa en la universalidad, sino que esto cae fuera de lo orgánico-vivo. Mas este individuo *universal*, tal como es *inmediatamente* el individuo de las configuraciones naturales, no es la conciencia misma; que él esté ahí como individuo SINGULAR *orgánico vivo* no tendría que caer fuera de él, si él debiera de ser tal.

Vemos, por tanto, un silogismo en el que un extremo es la *vida universal en cuanto universal*, o en cuanto género, el otro extremo es *la misma en cuanto singular*, o en cuanto individuo universal; pero el término medio se halla compuesto de ambos, pareciendo el primero expedirse hacia el término medio en cuanto universalidad *determinada* o en cuanto especie, y el segundo, en cambio, en cuanto *singularidad propiamente* dicha o singular.—Y como este silogismo en cuanto tal forma parte del lado de la *configuración*, se halla concebido bajo él lo que se diferencia como naturaleza inorgánica.

Ahora bien, en tanto que la vida universal, de su lado, como *esencia simple del género*, desarrolla las diferencias del concepto y tiene que exponerlas como una serie de determinidades simples, esta última es, entonces, un sistema de diferencias puestas de manera indiferente, o *una serie numérica*. Si, previamente, lo orgánico, en forma de singularidad, había sido contrapuesto a esta diferencia carente de esencia que no expresa ni contiene su naturaleza viviente —y si esto es lo que hay que decir precisamente respecto de lo inorgánico, según su existencia toda, desarrollada en el conjunto de sus propiedades— ahora es el individuo universal el que se ha de examinar, no sólo en cuanto libre de toda articulación del género, sino también en cuanto poder de éste. El género, que se divide en especies conforme a la *determinidad universal* del número, o también, dicho en otros términos, que puede clasificarse basándose en otras determinidades singulares de su existencia, por ejemplo, la figura, el color, etc., sufre violencia, en este tranquilo asunto, de parte del individuo

universal, *la tierra*, la cual, en cuanto negatividad universal, hace valer frente a la sistematización del género las diferencias tal como las tiene en sí, y cuya naturaleza, en virtud de la sustancia a la que pertenecen, es distinta de la naturaleza de aquélla. Esta actividad del género se convierte en un asunto completamente restringido del que sólo le está permitido ocuparse en el seno de aquellos poderosos elementos y que, interrumpido por doquier por la violencia desenfrenada de los mismos, resulta desmedrado y lleno de lagunas.

Se sigue de esto que para la observación llevada al hilo de la existencia configurada sólo puede devenir la razón *en cuanto vida como tal*, vida que, sin embargo, no tiene efectivamente en su diferenciar ninguna seriación ni articulación racional, y no es un sistema de figuras fundado dentro de sí.— Si, en el silogismo de la configuración orgánica, el término medio, dentro del cual cae la especie y su realidad efectiva en cuanto individualidad singular, tuviera en él mismo los extremos de la universalidad interior y de la individualidad universal, entonces, este término medio tendría en *el movimiento* de su realidad efectiva la expresión y la naturaleza de su universalidad, y sería el desarrollo que se sistematiza a sí mismo. Así, la *conciencia*, entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible, tiene como término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia en cuanto una vida —que se ordena para formar un todo— del espíritu: el sistema que se está considerando aquí y que tiene su existencia objetual en cuanto historia universal[90]. Pero la naturaleza orgánica no tiene historia; se desploma desde su universal, desde la vida, inmediatamente, en la singularidad de estar ahí y, unificados en esa realidad efectiva, los momentos de la determinidad simple y de la vitalidad singular producen el devenir tan sólo como movimiento contingente en el que cada momento está activo en su parte y en el que se conserva el todo, pero esta agitación está, *para sí* misma, restringida a su punto, porque el todo no está presente dentro de él, y no lo está porque no está aquí *para sí* en cuanto todo.

Aparte, pues, de que la razón que observa, dentro de la naturaleza orgánica, sólo llega a la intuición de sí misma en cuanto vida universal en general, la intuición de su desarrollo y realización sólo llega a serle a ella conforme a sistemas diferenciados de una manera completamente universal,

cuya determinación, su esencia, no reside en lo orgánico como tal, sino en el individuo universal; y *bajo* estas diferencias de la tierra, conforme a las seriaciones que el género intenta.

En tanto, pues, que la *universalidad de la vida orgánica*, en su realidad efectiva, se deja caer inmediatamente, sin la mediación de verdad, la-que-es-para-sí, en el extremo de la *singularidad*, la conciencia que observa sólo tiene delante de sí al *opinar* en cuanto cosa; y si la razón puede tener el ocioso interés de observar este opinar, queda limitada a describir y relatar opiniones y ocurrencias de la naturaleza. Ciertamente, esta libertad sin espíritu del opinar ofrecerá por doquier comienzos de leyes, huellas de necesidad, alusiones al orden y la seriación, referencias ingeniosas y de cierta apariencia. Pero, al referir lo orgánico a las diferencias de lo inorgánico que son, a los elementos, las zonas y los climas, la observación, por lo que se refiere a las leyes y la necesidad, no pasa de hablar de una *gran influencia*. De manera que, del otro lado, donde la individualidad no tiene el significado de la tierra, sino de lo *Uno inmanente* a la vida orgánica —pero constituyendo este Uno el género en unidad inmediata con lo universal, mas determinándose su unidad simple, precisamente por eso, sólo como número, y dejando por ello libre el fenómeno cualitativo— la observación no puede ir más allá de *glosas sutiles*, *interesantes referencias y amables complacencias hacia el concepto*. Pero las glosas sutiles no son un *saber de la necesidad*, las *interesantes* referencias se quedan estancadas en el *interés*, pero siendo el interés ya sólo la opinión acerca de la razón; y la *amabilidad* de lo individual, con la que éste alude a un concepto, es una amabilidad infantil, que resulta pueril cada vez que debe o quiere valer algo en y para sí.

b. La observación de la autoconciencia en su pureza y su referencia a la realidad efectiva externa. Leyes lógicas y psicológicas

La observación de la naturaleza encuentra el concepto realizado en la naturaleza inorgánica, encuentra leyes cuyos momentos son cosas que, a la

par, se comportan como abstracciones; pero este concepto no es una simplicidad reflexionada dentro de sí. La vida de la naturaleza orgánica, en cambio, es solamente esta simplicidad reflexionada dentro de sí, la oposición de sí misma, en cuanto de lo universal y lo singular, no se disocia ella misma dentro de la esencia de esta vida; la esencia no es el género que se separaba y movía en su elemento carente de diferencia, y que estuviera para sí mismo, al mismo tiempo, indiferenciado dentro de su contraposición. La observación encuentra ese concepto libre —cuya universalidad tiene dentro de ella misma, de un modo igualmente absoluto, la singularidad desarrollada— sólo dentro del concepto mismo que existe como concepto, dicho en otros términos, dentro de la autoconciencia.

Ahora bien, al volverse hacia dentro de sí misma y orientarse hacia el concepto que es efectivamente real como concepto libre, lo primero que encuentra la observación son las *leyes del pensar*. Esta singularidad que es el pensar en él mismo es el movimiento abstracto, totalmente recogido en la simplicidad, de lo negativo, y las leyes están fuera de la realidad.—No tienen ninguna *realidad*, lo que no significa otra cosa sino que son sin verdad. Tampoco es que deban ser la verdad *toda*, pero sí la verdad *formal*. Sólo que lo puramente formal sin realidad es una entelequia**[91]**, o esa abstracción vacía que no tiene en ella la escisión, no siendo esta última otra cosa que el contenido.—Por otro lado, sin embargo, en tanto que son leyes del pensar puro, pero éste es lo universal en sí, y es, por lo tanto, un saber que tiene en él inmediatamente al ser, y con ello, a toda realidad, estas leyes son conceptos absolutos e, indisociadamente, son las esencialidades, tanto de la forma como de las cosas. Dado que la universalidad que se mueve dentro de sí es el concepto simple *escindido*, tiene éste, en sí, de esa manera, *contenido*, y un contenido tal que todo él es contenido, pero le falta justo el ser sensible. Es un contenido que ni está en contradicción con la forma ni está, en modo alguno, separado de ella, sino que, antes bien, es, esencialmente, ella misma, pues ésta no es otra cosa que lo universal separándose en sus momentos puros.

Pero esta forma o contenido, tal como es *para la observación* en cuanto observación, obtiene la determinación de un contenido *encontrado*, dado, vale decir, *que solamente es*. Viene a ser un *ser tranquilo* de referencias, un

conjunto de necesidades particularizadas, las cuales, en cuanto que son en y para sí un contenido *firmemente establecido*, *dentro de su determinidad*, deben de tener verdad, con lo que, de hecho, se hallan sustraídas a la forma. —Esta verdad absoluta de determinidades fijas o de muchas leyes diversas contradice, empero, la unidad de la autoconciencia, o del pensar y de la forma en general. Lo que se enuncia como ley firmemente establecida que permanece en sí sólo puede ser un momento de la unidad que se reflexiona dentro de sí, puede entrar en escena sólo como una magnitud evanescente. Pero, una vez que la consideración de ellas las arranca de esta conexión del movimiento y las establece como singulares, les falta, no el contenido, pues más bien[92] tienen un contenido determinado, sino que carecen, antes bien, de la forma que es su esencia. De hecho, estas leyes no son la verdad del pensar, no porque deban supuestamente ser sólo formales y no tengan ningún contenido, sino, más bien, por la razón contraria, porque en su determinidad, o justamente, en cuanto *un contenido* al que se le ha quitado la forma, deben supuestamente valer como algo absoluto. En su verdad, en cuanto momentos que se desvanecen dentro de la unidad del pensar, tendrían que ser tomadas como saber, o como movimiento pensante, mas no como *leyes* del pensar. Pero el observar no es el saber mismo, y no tiene noticia de él, sino que invierte su naturaleza para mudarlo en la figura del *ser*, es decir, aprehende su negatividad sólo como *leyes* de éste.—Baste aquí con haber indicado la no validez de las llamadas leyes del pensar a partir de la naturaleza universal de la cosa. Un desarrollo más detallado forma parte de la filosofía especulativa, en la que ellas se mostrarán como lo que en verdad son, a saber, momentos singulares evanescentes, cuya verdad es sólo la totalidad del movimiento pensante, el saber mismo.

Esta unidad negativa del pensar es para sí misma, o más bien, es el *ser-para-sí-mismo*, el principio de la individualidad, y, en su realidad, es *conciencia activa*. Es hacia esta última, por tanto, en cuanto realidad de aquellas leyes, hacia donde la conciencia que observa viene guiada a continuación por la naturaleza del asunto. En tanto que esta conexión no es para la conciencia, ella opina que el pensar, dentro de sus leyes, permanecería, a sus ojos, por un lado, detenido, y por otro, obtendría otro ser en lo que a sus ojos es ahora objeto, a saber, la conciencia activa, la cual

es para sí de tal manera que cancela el ser-otro, y tiene su realidad efectiva en esta contemplación de sí misma como lo negativo.

Se inaugura así para la *observación* un *campo nuevo*, en la *realidad efectiva agente de la conciencia*. La psicología contiene el conjunto de leyes según las cuales el espíritu se comporta de manera diversa frente a sus diversos modos de realidad efectiva en cuanto que es un *ser-otro encontrado, hallado*: por una parte, los acoge dentro de sí, y *se adecúa* a las costumbres, usos y mentalidades que se encuentra, en cuanto que son aquello en lo que él, como realidad efectiva, se es a sí objeto; por otra parte, se sabe activo por sí mismo frente a ellas, entresacando para sí sólo lo particular de ellas, con inclinación y pasión, haciendo que lo objetual *se adecúe a* él; allí se comporta negativamente frente a sí mismo en cuanto singularidad, aquí se comporta negativamente frente a sí en cuanto ser universal.—Conforme al primer lado, la autonomía le da a lo encontrado sólo la *forma* de la individualidad consciente en cuanto tal y, respecto al contenido, se queda dentro de la realidad efectiva universal encontrada; conforme al otro lado, sin embargo, le da a esta última, cuando menos, una modificación peculiar que no contradice su contenido esencial, o bien, en otros términos, una modificación tal que, por ella, el individuo, en cuanto realidad efectiva particular y contenido peculiar y propio, se contrapone a esa realidad efectiva universal: y viene a ser infracción, o crimen, en tanto que la cancela de una manera sólo singular, o bien, en tanto que lo hace de una manera universal, y por ende, para todos, trae otro mundo, otro derecho, otras leyes y usos en lugar de los que había.

La psicología que observa, que enuncia primero sus percepciones de *los modos universales* que le advienen en la conciencia activa, encuentra algunas facultades, inclinaciones y pasiones, y el recuerdo, no dejándose reprimir en la unidad de la autoconciencia con enumerar esa colección, tiene, cuando menos, que proseguir hasta el asombro de que en el espíritu puedan hallarse juntas, como en un saco, tan diversas cosas y tan herogéneas, cada una contingente para la otra, tanto más cuanto que éstas no se muestran como cosas muertas en reposo, sino como movimientos inquietos.

En la enumeración de estas diversas facultades, la observación está en el lado universal; la unidad de estas múltiples capacidades es el lado contrapuesto a esta universalidad, la individualidad *efectivamente real*.— Pero volver a aprehender las diferentes individualidades efectivamente reales y contar que un ser humano tiene más inclinación por esto, y otro más por aquello, que uno tiene más entendimiento que otro, es bastante menos interesante que enumerar uno mismo las especies de insectos, musgos, etc.; pues éstos le confieren a la observación el derecho de tomarlos así, singulares y sin concepto, porque forman parte esencialmente del elemento de la singularización contingente. En cambio, tomar la individualidad consciente así, carente de espíritu, como aparición fenoménica *singular* que es, conlleva lo contradictorio de que su esencia es lo universal del espíritu. Mas el aprehender, en tanto que la hace entrar, a la vez, en la forma de la universalidad, encuentra *su ley*[93], y parece tener ahora un fin racional, y afanarse en un negocio necesario.

Los momentos que constituyen el contenido de la ley son, por un lado, la individualidad misma, por otro, su naturaleza universal inorgánica, a saber, las circunstancias encontradas, la situación, costumbres, usos, religión, etc.; a partir de éstas se ha de concebir la individualidad determinada. Contienen tanto algo determinado como algo universal, y, a la vez, son algo *presente, a la mano*, que se ofrece a la observación, y se expresa, del otro lado, en la forma de la individualidad.

Ahora bien, la ley de esta relación de ambos lados tendría que contener el tipo de efecto e influencia que esas circunstancias determinadas ejercen sobre la individualidad. Pero esta individualidad es precisamente esto: *tanto* ser lo *universal*, y, por ende, confluir de un modo tranquilo e inmediato con lo universal *presente*, los usos, costumbres, etc., y adecuarse a ellos, *cuanto, en la misma medida*, comportarse contraponiéndose a ellas, e invertirlas, más bien —así como comportarse con toda indiferencia frente a ellas en su singularidad, no dejarse influir por ellas ni actuar contra ellas—. Lo que deba tener influencia en la individualidad, y —lo que viene a ser lo mismo — *qué influencia tenga*, depende, por eso, únicamente de la individualidad misma; *a través de este influjo*, esta individualidad ha llegado a ser *esta individualidad determinada*, lo que no quiere decir sino que *ella ya ha sido*

esto. Circunstancias, situación, usos, etc., que, por un lado, son mostradas como *presentes*, y por otro, dentro de *esta individualidad determinada*, expresan únicamente la esencia indeterminada de la misma, lo que no hace al caso aquí. Si no hubiera habido estas circunstancias, mentalidad, usos, este estado del mundo en general, el individuo, desde luego, no habría llegado a ser lo que es; pues esta sustancia universal lo son todos lo que se encuentran en este estado del mundo.—Pero del mismo modo que este último se ha particularizado en *este* individuo —y una cosa tal debe ser concebida—, tendría que particularizarse en y para sí mismo, y, en esta determinidad que se ha dado, haber ejercido su influjo sobre un individuo; sólo así podría haberse convertido en esto determinado que es. Si lo exterior se ha hecho en y para sí tal como aparece en la individualidad, ésta quedaría concebida a partir de aquél. Tendríamos una galería doble de imágenes, cada una de ellas el reflejo de la otra; una, la galería de la determinidad y demarcación completa de las circunstancias exteriores, otra, la misma galería, trasladada al modo en que las imágenes son en la esencia consciente; aquélla, la superficie de la esfera, ésta, el centro que la representa dentro de sí.

Pero la superficie de la esfera, el mundo del individuo, tiene, de modo inmediato, el ambiguo significado de ser, por un lado, *en y para sí mundo* y *situación que son*, y por otro, *mundo del individuo*, *bien* en la medida en que éste sólo hubiera confluido con el mundo, lo hubiera dejado entrar dentro de sí tal como es, y se hubiera comportado frente a él sólo como conciencia formal;—*bien*, en cambio, ser mundo del individuo tal como lo presente haya sido invertido por él.—Puesto que, en virtud de esta libertad, la realidad efectiva es susceptible de tener este doble significado, el mundo del individuo se ha de concebir únicamente a partir del individuo mismo, y la *influencia* de la realidad efectiva sobre el individuo, realidad que es representada como *siendo* en y para sí, adquiere absolutamente a través de éste el sentido contrario de que, o bien él consiente que la corriente de la realidad efectiva fluya en él, o bien la interrumpe y la invierte. Pero, por esta vía, la *necesidad psicológica* deviene una palabra tan vacía que de lo que había debido de tener esa influencia queda presente la posibilidad absoluta de que también podría no haberla tenido.

Con lo cual queda eliminado el *ser* que fuera *en y para sí*, y que debiera constituir un lado de la ley, y por cierto, el universal. La individualidad es lo que *su* mundo sea en cuanto que es el *suyo*; ella misma es el círculo de su actividad, en el que se ha expuesto como realidad efectiva, y es, simple y únicamente, unidad del *ser presente* y del *ser hecho*; una unidad cuyos lados no caen para disociarse como mundo presente *en sí* y como individualidad que es *para sí*, según ocurre en la representación de la ley psicológica; o bien, en otros términos, si se contempla cada uno de los lados para sí, no hay presentes ninguna necesidad ni ley de su referencia mutua.

c. Observación de la referencia de la autoconciencia a su realidad efectiva inmediata; fisiognomía y frenología

La observación psicológica no encuentra ninguna ley de la relación de la autoconciencia con la realidad efectiva, o con el mundo contrapuesto a aquélla, y, en virtud de la indiferencia mutua de ambas, se ve hecha retroceder hacia la *determinidad peculiar y propia* de la individualidad real que es en y para sí misma, o que contiene la oposición del ser-para-sí y del ser-en-sí aniquilada en su mediación absoluta. Esta individualidad se convierte ahora en objeto de la observación, al que ésta pasa.

El individuo es en y para sí mismo: es *para sí*, o en otros términos, es una actividad libre; pero también es *en sí*, o en otros términos, él mismo tiene un *ser* determinado *originario*: una determinidad que, según el concepto, es lo mismo que la psicología quería encontrar fuera de él. *En él mismo*, pues, se destaca la oposición de ser esto doble: movimiento de la conciencia y ser firme de una realidad efectiva que aparece, realidad efectiva tal que es inmediatamente *la suya* en él. Este *ser*, el *cuerpo* de la individualidad determinada, es la *originariedad* de ésta, lo que ella no ha hecho. Pero, en tanto que, a la par, el individuo no es nada más que lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de él mismo que él ha producido; es, a la vez, un signo que no se ha quedado en cosa inmediata, sino que en él, el individuo no da a conocer sino lo que él es en el sentido de que pone en obra su naturaleza originaria.

Si examinamos los momentos aquí presentes respecto a lo que previamente veíamos, tenemos que hay aquí una figura humana universal, o al menos, la figura universal de un clima, un continente, un pueblo, igual que antes teníamos las mismas costumbres y cultura universales. A ello se añaden las particulares circunstancias y situación dentro de la realidad efectiva universal; aquí, esta realidad efectiva particular está como formación particular de la figura del individuo.—Por otro lado, igual que antes la actividad libre del individuo y la realidad efectiva estaban puestas como *suyas* frente a la realidad efectiva presente, aquí está la figura como expresión *de su* realización efectiva puesta por él mismo, los rasgos y formas de su esencia, que actúa por sí misma. Pero la realidad efectiva, tanto universal como particular, que la observación se encontraba antes fuera del individuo, es aquí la realidad efectiva del mismo, el cuerpo con el que ha nacido, y justo en ese cuerpo cae la expresión que pertenece a su actividad. En la consideración psicológica, se trataba de referir mutuamente, una a otra, la realidad efectiva que es en y para sí y la individualidad determinada; pero, aquí, lo que es objeto de observación es *la individualidad* determinada *toda*; y cada lado de su oposición es, él mismo, este todo. Del todo externo forma parte, pues, no solamente el *ser originario*, el cuerpo con que se ha nacido, sino también, en igual medida, la formación del mismo, la cual pertenece a la actividad de lo interior; él, el cuerpo, es la unidad del ser no formado y del que sí lo está, y es la realidad efectiva del individuo, penetrada completamente de ser-para-sí. Este todo, que comprende en sí las partes determinadas, originarias y firmes, y los rasgos que sólo surgen por el hacer, *es*, y este *ser* es *expresión* de lo interior, del individuo puesto como conciencia y movimiento.—Esto *interior*, asimismo, no es ya la autoactividad formal, carente de contenido o indeterminada, cuyo contenido y determinidad residieran, como antes, en las circunstancias externas, sino que es un carácter originario, determinado en sí, cuya forma es sólo actividad. Entre estos dos lados, pues, se examina aquí la relación: cómo se ha de determinar y lo que se haya de entender bajo esta *expresión* de lo interno y lo externo.

Primero, si esto externo hace visible lo interno, o dicho de otro modo, hace de él un ser para otro, sin más, es sólo en cuanto *órgano*; pues lo

interno, en la medida en que está en ese órgano, es la *actividad* misma. La boca que habla, la mano que trabaja, también las piernas, si se quiere, son los órganos que efectivamente realizan y llevan a cabo, los que tienen en ellos el hacer en cuanto *hacer*, o lo interno en cuanto tal; pero la exterioridad que lo interno gana por medio de ellos es el acto como realidad efectiva separada del individuo. El lenguaje y el trabajo son externalizaciones, manifestaciones en las que el individuo ya no se retiene ni se posee en él mismo, sino que deja que lo interior venga a salir totalmente fuera de sí, y lo abandona al otro. Por eso, puede decirse, en la misma medida, tanto que estas externalizaciones expresan demasiado lo interior como que lo expresan demasiado poco; *demasiado*: porque lo interior mismo brota en ellas, y no queda ninguna oposición entre ellas y él; ellas no sólo dan una expresión de lo interior, sino que lo dan inmediatamente, en ellas mismas; *demasiado poco*: porque, en el lenguaje y en la acción, el lenguaje se hace otro, se abandona así al elemento de la trasmutación que tergiversa la palabra hablada y el acto ejecutado, y hace de ellos algo distinto de lo que son en y para sí en cuanto acciones de este individuo determinado. No es sólo que las obras de las acciones, por esta exterioridad resultante del influjo de otros, pierdan el carácter de ser algo permanente frente a otras individualidades; sino que, al comportarse hacia lo interno que ellas contienen como algo externo separado e indiferente, pueden, en cuanto interno, *por el individuo* mismo, ser otra cosa distinta de cómo aparecen: ya sea que, intencionadamente, éste las haga aparecer como distintas de lo que en verdad son; ya sea que éste no tenga la bastante destreza para dotarse del lado externo que propiamente quería, y consolidarlo de tal manera que los otros no puedan tergiversar su obra. El hacer, entonces, en cuanto obra llevada a cabo, tiene el doble y contrapuesto significado de ser, o bien la individualidad *interna*, y *no su expresión*, o bien, en cuanto externo, una efectividad *libre* de lo interno, la cual es algo completamente distinto de él.—Dada esta ambigüedad, tenemos que volver nuestra mirada hacia lo interior tal como *todavía* es, pero visible o externo *en el individuo mismo*. En el órgano, sin embargo, sólo es en cuanto el *hacer* inmediato mismo que alcanza su exterioridad en el acto, el cual o bien representa lo interior o no lo representa. Considerado según esta

oposición, entonces, el órgano no procura la expresión que se está buscando.

Ahora bien, si la figura externa, en la medida que no es órgano, o no es un *hacer*, en cuanto es, por tanto, un todo *en reposo*, pudiera expresar solamente la individualidad interna, se comportaría, entonces, como una cosa consistente que acogería tranquilamente lo interno como algo extraño en su pasivo estar ahí, y vendría así a ser el *signo* de eso interno: una expresión externa, contingente, cuyo lado *efectivamente real* carece de significado para sí; un lenguaje cuyos sonidos y combinaciones de sonidos no son la cosa misma, sino que están enlazados con ella por el libre arbitrio, y son contingentes para ella.

Semejante combinación arbitraria de tales cosas mutuamente externas no proporciona ninguna ley. La fisiognómica, empero, debe distinguirse, según dicen, de otras malas artes y estudios funestos en que ella considera la individualidad determinada en la *necesaria* oposición de algo interno y algo externo, del carácter en cuanto esencia consciente, y de este mismo, justamente, en cuanto figura que es, y refiere estos momentos uno a otro tal como ellos están mutuamente referidos por medio de su concepto, por lo que tienen que constituir el contenido de una ley. En la astrología, la quiromancia y ciencias de ese género, en cambio, lo externo parece estar referido únicamente a algo externo, cualquier cosa a otra que le es extraña. *Esta* constelación en el momento del nacimiento, o, si eso externo se acerca más al cuerpo mismo, *estos* rasgos de la mano son momentos *externos* para la vida larga o breve, o para el destino en general del individuo. En tanto que exterioridades, se relacionan de manera mutuamente indiferente, y no tienen unas para otras la necesidad que debe haber en la referencia de algo *externo* y algo *interno*.

La mano, desde luego, no parece tanto que sea algo externo para el destino, sino que, más bien, se relaciona con él como algo interno. Pues el destino, a su vez, no es más que la aparición fenoménica de lo que la individualidad determinada es *en sí*, en cuanto determinidad originaria interna.—Ahora bien, saber lo que esa individualidad sea en sí: a eso llega el quiromante, como también el fisonomista, de una guisa más rápida que, por ejemplo, Solón, quien estimaba que sólo podría saber algo así a partir

del transcurso de toda la vida, y una vez acabada ésta; él consideraba lo que aparece, el fenómeno, aquéllos, empero, lo *en-sí*. Pero que la mano tenga que presentar lo *en-sí* de la individualidad respecto a su destino, puede verse fácilmente por el hecho de que, junto al lenguaje, es el órgano por el que más frecuentemente el hombre viene a aparecer y a realizarse efectivamente. Es el artesano animado de su fortuna; de ella puede decirse que *es* lo que el hombre *hace*, pues en ella, en cuanto órgano activo de su llevarse a sí mismo a cabo, el hombre se hace presente como el que anima y, en tanto que él es originariamente su propio destino, la mano expresará, entonces, eso en-sí.

A partir de esta determinación, por la que el *órgano* de la actividad es *tanto* un *ser* como un *hacer* dentro de él, o por la que el *ser-en-sí* interno mismo está *presente* en él y tiene un *ser* para otro, resulta otra visión de ese órgano distinta de la anterior. Pues, si los órganos en general se mostraban como no pudiendo ser tomados por *expresiones* de lo interno porque en ellos se hace presente la actividad *en cuanto actividad*, mientras que la actividad en cuanto *acto* es sólo algo externo, y lo interno y lo externo de este modo se disocian y son, o pueden ser, mutuamente extraños, entonces, tras haber examinado la determinación, el órgano, a su vez, tiene que ser tomado como *término medio* de ambos, en tanto que justamente el que la actividad se haga *presente* en él constituye, al mismo tiempo, una *exterioridad* suya, y, por cierto, distinta de la exterioridad que es el acto, pues aquélla sigue siendo del individuo, y permanece en él.—Ahora bien, este término medio y unidad de lo interno y lo externo es también él mismo, para empezar, exterior; de lo que resulta, sin embargo, que esta exterioridad se halla, a la vez, acogida en lo interno; en cuanto exterioridad *simple* está enfrentada a la dispersa, la cual, o bien es sólo una obra, o un estado, *singular* y contingente para toda la individualidad, o bien, en cuanto exterioridad *toda*, es el destino desperdigado en una multitud de obras y estados. Los *simples trazos* de la mano, entonces, también el timbre y el volumen de la voz en cuanto determinidad individual del *habla*[94], y también ésta, a su vez, según adquiere mediante la mano una existencia más firme que mediante la voz, en la *escritura*, y, por cierto, en su particularidad de *letra escrita a mano* todo esto es *expresión* de lo interno, de tal manera

que la expresión, en cuanto la *exterioridad simple*, se relaciona, a su vez, con la *exterioridad múltiple* del obrar y del destino, se comporta como algo *interno* frente a ésta. Así, pues, si se toman la naturaleza determinada y la peculiaridad innata del individuo, junto con lo que ambas han llegado a ser por medio de la formación cultural, como lo *interno*, como la esencia del obrar y del destino, entonces, el individuo tendrá su *aparición fenoménica* y exterioridad *primero* en su boca, su mano, su voz, su letra manuscrita, así como en los otros órganos y las determinidades permanentes de éstos; y *por consiguiente* sólo ahora, por primera vez, sigue expresándose, hacia fuera, en su realidad efectiva dentro del mundo.

Ahora bien, como este término medio se determina como la externalización que, a la vez, está recogida en lo interno, no está ahí como algo restringido al órgano intermedio del hacer, sino que es más bien el movimiento que no lleva nada a cabo, y forma del rostro y de la configuración en general. Conforme a este concepto, esos rasgos y sus movimientos son el hacer retenido que permanece en el individuo y, conforme a su referencia al hacer efectivamente real, son el propio vigilar y observar por parte del individuo mismo, una *externalización* en cuanto *reflexión* sobre la externalización efectiva.—El individuo no es mudo respecto a su hacer externo, ni en él, porque, estando en ese hacer, está, al mismo tiempo, reflexionado dentro de sí, y externaliza, manifiesta este estar-reflexionado dentro de sí; ese hacer teórico, o el habla del individuo consigo mismo acerca de ello, es también perceptible para los otros, pues ella misma es una externalización.

En esto interno que sigue siendo algo interno en su externalización, entonces, el ser-reflexionado del individuo es observado a partir de su realidad efectiva, y habrá de verse qué pasa con esta necesidad que está puesta en esta unidad.—Este ser-reflexionado es, en primer lugar, diverso del acto mismo, y puede, entonces, ser *otro* y ser tomado por otra cosa distinta de lo que el acto es; a uno se le ve en la cara si va en serio con lo que dice o hace.— Pero, a la inversa, esto que debe ser expresión de lo interno es, al mismo tiempo, expresión *que es*, con lo que desciende ello mismo para caer bajo la determinación del *ser*, que es absolutamente contingente para la esencia autoconsciente. Por eso, es expresión, sin duda,

pero también, al mismo tiempo, es sólo como un *signo*, de tal manera que al contenido expresado le es perfectamente indiferente la hechura de aquello por medio de lo cual se expresa. En esta aparición fenoménica, lo interno es, sin duda, un invisible *visible*, pero sin estar enlazado a ella; tanto puede estar en otra aparición fenoménica como puede haber otro interior en esta misma aparición.—Por eso, Lichtenberg tiene razón cuando dice: *suponiendo que el fisonomista atrapase alguna vez al hombre, bastaría con una firme resolución de éste para volver a hacerse incomprensible por varios milenios*.—Igual que, en la relación precedente, las circunstancias que se daban eran algo que es, de donde la individualidad se tomaba lo que podía y quería, bien entregándose a ello bien invirtiéndolo, razón por la cual eso que es no contenía la necesidad y la esencia de la individualidad, del mismo modo, el ser inmediato que aparece de la individualidad es aquí un ser tal que, o bien expresa su estar-reflexionado a partir de la realidad efectiva y del estar-dentro-de-sí de esa individualidad, o bien es sólo un signo para ella, signo que es indiferente frente a lo designado, y que por eso no designa, en verdad, nada; a sus ojos, es tanto su rostro como su máscara, de la que puede despojarse.—La individualidad atraviesa su figura, se mueve y habla en ella; pero todo este estar ahí pasa igualmente, en cuanto ser indiferente, a la voluntad y la acción; en él borra la individualidad el significado que tal ser tenía previamente de tener dentro de sí su estar-reflexionado, o de tener su verdadera esencia en él, y más bien pone ese ser, a la inversa, en la voluntad y en el acto.

La individualidad *abandona ese estar reflexionada dentro de sí* que se halla expresado en los *rasgos*, y *pone su esencia en la obra*. Contradice en esto la relación estipulada por el instinto de razón, el cual se fía de la observación de la individualidad autoconsciente respecto a lo que deban ser lo *interno* y lo *externo* de ésta. Este punto de vista nos conduce al pensamiento propiamente dicho que subyace a la *ciencia* —si se la quiere llamar así— fisiognómica. La oposición de la que se fía ese observar es, por su forma, la oposición de lo práctico y lo teórico, y ambos puestos dentro de lo práctico mismo: la oposición entre la individualidad que se realiza efectivamente al actuar, tomado éste en el sentido más general, y la misma individualidad tal como, en ese actuar, está al mismo tiempo, fuera de él, se

refleja dentro de sí, y ese actuar es su objeto. El observar registra esta oposición conforme a la misma relación invertida en la que la oposición se determina dentro del fenómeno. Al acto mismo y a la obra, ya sea la del lenguaje o de una realidad efectiva más consolidada, los tiene por lo *externo inesencial*, pero lo que tiene por lo *interno esencial*, es el *ser-dentro-de-sí* de la individualidad. De entre los dos lados que la conciencia práctica tiene en ella, la intención y el acto, lo que ella *tiene en mientes* con su acción y la *acción* misma, la observación elige el primer lado como interior verdadero; —supone que éste tendrá su externalización más o menos *inesencial* en el acto, pero la verdadera externalización la tendrá en su figura[95]. Esta última externalización es presencia sensible e inmediata del espíritu individual; la interioridad, que supuestamente es la verdadera, es una propiedad de la intención y la singularidad del ser-para-sí; ambas son el espíritu *tenido en mientes, opinado*[96]. Lo que el observar tiene por objetos suyos, entonces, es una existencia *opinada*, y en medio de ella busca él las leyes.

El opinar inmediato acerca de la presencia opinada del espíritu es la fisiognómica natural, el juicio precipitado sobre la naturaleza interna y el carácter de su figura a primera vista. El objeto de esta opinión es de tal género que está en su esencia el ser en verdad otra cosa que sólo ser sensible indeterminado. Ciertamente, es también este estar-reflejado dentro de sí en lo sensible, y a partir de él, lo que se hace presente, y la visibilidad en cuanto visibilidad de lo invisible es lo que es objeto del observar. Pero, justamente, esta presencia sensible inmediata es *realidad efectiva* del espíritu tal como ella es sólo para la opinión; y el observar, con su existencia opinada, con la fisonomía, la letra, el sonido de la voz, etc., da vueltas sin rumbo por ese lado. Pone tal existencia precisamente en referencia con tal *interior opinado*. No es al asesino, al ladrón, a quien hay que reconocer, dice, sino la *capacidad de serlo*; la determinidad firme y abstracta se pierde así en la determinidad concreta e infinita del individuo *singular*, que ahora requiere retratos más artificiosos y sofisticados de lo que lo son tales calificaciones. Sin duda, tales retratos sofisticados dicen más que la calificación de asesinos, ladrones, o, bondadosos, incorruptos, etc., pero, para su propósito de enunciar el ser opinado, o la individualidad singular, no dicen, ni de lejos, lo bastante; igual que los retratos de la figura

que no pasan de la frente plana, la nariz, ancha, etc. Pues la figura singular, como la autoconciencia singular, en cuanto ser opinado, es imposible de enunciar. Por eso, la ciencia del conocimiento de los hombres que se orienta hacia el hombre presunto[97], como la fisiognómica, que se orienta hacia su presunta realidad efectiva, y quiere elevar a saber ese juzgar sin conciencia de la fisiognómica natural, es algo que no tiene ni base ni final, que nunca puede llegar a decir qué es lo que mienta con su opinión, porque sólo opina, y su contenido es sólo opinado.

Las *leyes* en cuya búsqueda parte esta ciencia son referencias de estos dos lados opinados, y por eso, ellas mismas no pueden ser otra cosa que un opinar vacío. Además, como este saber presunto que se propone tratar de la realidad efectiva del espíritu tiene por objeto suyo precisamente el que el espíritu, a partir de su existencia sensible, viene a reflejarse dentro de sí, y la existencia determinada es para él una contingencia indiferente, entonces, este saber presunto tiene que saber inmediatamente que con esas leyes no se ha dicho nada, sino que, propiamente, son pura palabrería, con la que se está dando *tan sólo una opinión suya*; una expresión que tiene la verdad de enunciar esto como si fuera lo mismo: decir su *opinión* y, con ello, no enseñar la Cosa, sino sólo una opinión suya. Conforme al *contenido*, sin embargo, esas observaciones no quedan muy lejos de estas otras: «Llueve cada vez que hay feria, dice el tendero; y también cada vez que tiendo la colada, dice el ama de casa».

Lichtenberg, que caracteriza así el observar fisonómico, dice también esto: «si alguien dijera: aunque obres como un hombre honesto, bien veo por tu figura que te estás forzando, y que en el fondo de tu corazón eres un canalla; a fe que cualquier buen mozo que oyera eso replicaría en cualquier parte del mundo con una bofetada». Esta réplica es acertada porque es la refutación del primer presupuesto de semejante ciencia del opinar, a saber, que la *realidad efectiva* del ser humano es su cara, etc.—Antes bien, el *ser verdadero* del ser humano es *su acto*; es en éste donde se hace *efectivamente real* la individualidad, y es el acto el que pone en suspenso lo opinado en sus dos lados. De una parte, lo opinado como un ser corporal en reposo; en la acción, la individualidad se expone más bien como la esencia *negativa* que sólo *es* en la medida en que cancela al ser. Por consiguiente, el

acto cancela igualmente la inenunciabilidad de la opinión por lo que respecta a la individualidad autoconsciente, la cual, dentro de la opinión, es una individualidad infinitamente determinada y determinable. En el acto llevado a cabo, esta infinitud mala queda aniquilada. El acto es algo simplemente determinado, universal, que se ha de comprehender en una abstracción; es asesinato, robo, o es una buena obra, o un acto de valor, etc., y de él puede ser *dicho* lo que él *es. Es* esto, y su ser no es sólo un signo, sino la cosa misma. *Es* esto, y el hombre individual *es* lo que el acto *sea*; en la simplicidad de *este ser*, el hombre es para otros esencia que es, universal, y deja de ser algo sólo opinado. Ciertamente, el hombre no está puesto en él más que como espíritu; pero al hablarse de su *ser* en cuanto ser, y enfrentarse *por un lado* el ser doble, la *figura* y el *acto*, debiendo ser tanto aquélla como éste su realidad efectiva, se ha de afirmar, más bien, que únicamente el acto es su ser *genuino*: no su figura que presuntamente debiera expresar lo que él pretendía con sus actos, o lo que se opinaría y pretendería que es lo único que él podría hacer. Asimismo, en tanto que, *por otro lado*, su obra y su *posibilidad* interna, su capacidad o su intención han sido contrapuestas, únicamente aquélla, la obra, ha de verse como su realidad efectiva verdadera, aunque él mismo se engañe acerca de ello y desde su acción vuelva hacia dentro de sí, pretendiendo que en esto interno es otro distinto de lo que es en el *acto*. La individualidad que, al hacerse obra, se confía al elemento de lo objetual, se abandona así, sin duda, a verse modificada y tergiversada. Pero el carácter del acto lo constituye justamente si es un ser efectivamente real que se sostiene o si es sólo una obra presunta que perece anulada dentro de sí. La objetualidad no cambia el acto mismo, sino que únicamente muestra *lo que* él es, es decir, si *es*, o si *no es nada*.—El desmembramiento de este ser en intenciones y sutilezas semejantes, por el que se dice que se explicará al hombre *realmente efectivo*, esto es, su acto, devolviéndolo a un ser opinado, cómo él mismo pueda también crearse intenciones particulares acerca de su realidad efectiva, todo eso hay que dejárselo a la holganza de la opinión; holganza que, cuando quiere poner en obra su sabiduría carente de actos, negarle el carácter de razón al que actúa y maltratarle de esa manera que pretende explicar que su ser no son sus actos, sino su figura y sus rasgos, tiene que pasar por la réplica de

antes, que le muestra y demuestra que la figura no es lo *en-sí*, sino que, más bien, es un objeto al que se le pueden poner las manos encima[98].

Si ahora dirigimos nuestra mirada hacia toda la extensión de las relaciones en general en las que puede observarse a la individualidad autoconsciente frente su exterior, veremos que vuelve una cosa que la observación ha de hacer todavía objeto suyo. En psicología, es la *realidad efectiva externa* de las *cosas* la que debe tener en el espíritu su *contraimagen* consciente, haciéndola concebible. En la fisiognómica, en cambio, el espíritu debe ser reconocido en su *propio* exterior como en un ser que es, se dice, el *habla* —la invisibilidad visible de su esencia—. Queda todavía la determinación del lado de la realidad efectiva, por la que la individualidad enunciaría su esencia en su realidad efectiva inmediata, firme, que está limpiamente ahí.—Esta última referencia se diferencia, entonces, de la referencia fisiognómica en que esta última es la presencia *elocuente* del individuo, el cual, en su externalización *agente* presenta a la vez la externalización que *se refleja* y *considera* dentro de sí, una externalización que es ella misma movimiento, rasgos en calma que son ellos mismos, esencialmente, un ser mediado. Pero, en la determinación que aun se ha de examinar, lo externo es, finalmente, una realidad efectiva completamente en *reposo*, que no es signo que hable en ella misma, sino que, separada del movimiento autoconsciente, se presenta para sí, y es como mera cosa.

Lo primero que se hace evidente acerca de la referencia de lo interno a esto externo suyo es que parece que tiene que ser concebida como una relación de *conexión causal*, en tanto que la referencia de algo que es en sí hacia otro que es en sí, en cuanto referencia necesaria, es esa relación.

Ahora bien, la individualidad espiritual, para tener efecto sobre el cuerpo, tiene que ser ella misma corporal, en cuanto causa. Pero lo corporal en lo que ella es como causa es el órgano, mas no el de la actividad frente a la realidad efectiva externa, sino el de la actividad de la esencia autoconsciente dentro de sí misma, dirigida hacia fuera sólo contra su cuerpo[99]; no se ve enseguida cuáles sean estos órganos. Si se pensara sólo en los órganos en general, podría recurrirse fácilmente al órgano del trabajo en general, o al órgano de la función sexual, etc. Sólo que tales órganos se

han de considerar como herramientas o como partes que el espíritu, como un extremo, tiene de término medio frente al otro extremo, que es el *objeto* externo. Mas aquí se ha entendido un órgano en el que el individuo autoconsciente se conserva *para sí* frente a su propia realidad efectiva, contrapuesta a él, no vuelto a la vez hacia fuera, sino reflexionado dentro de su acción, y un órgano en el que el lado del *ser* no es un *ser para otro*. En la referencia fisiognómica, el órgano también se considera, ciertamente, como reflexionado dentro de sí, como una existencia ahí que habla del hacer; pero esa existencia es un ser objetual, y el resultado de la observación fisiognómica es éste: que la autoconciencia se enfrenta precisamente a esta realidad efectiva suya como a algo indiferente. Esta indiferencia se desvanece en que este estar-reflejada dentro de sí es ello mismo *eficiente*; así, aquella existencia conserva una referencia necesaria a ello; pero para que sea eficiente sobre la existencia, ha de tener ello mismo un ser que, sin embargo, no sea propiamente objetual, y debe ser señalado como tal órgano.

En la vida ordinaria, la cólera, por ejemplo, como tal actividad interna, se ubica en el hígado; Platón incluso le otorga a éste un don superior, incluso el don supremo, según algunos: a saber, el don de la profecía, de enunciar de manera no racional lo sagrado y lo eterno. Sin embargo, el movimiento que tenga el individuo en el hígado, el corazón, etc., no puede ser visto como el movimiento totalmente reflexionado dentro de sí de ese individuo, sino que más bien está en él de tal manera que ya le palpitaba en el cuerpo y tiene una existencia animal que se vuelve hacia fuera, frente a la exterioridad.

El *sistema nervioso*, en cambio, es la quietud inmediata de lo orgánico en su movimiento. Los propios *nervios* son, a su vez, ciertamente, los órganos de la conciencia ya sumida en su orientación hacia fuera; mientras que el cerebro y la espina dorsal pueden ser considerados como la presencia inmediata que permanece dentro de sí —que no es objetual, pero tampoco sale hacia fuera— de la autoconciencia. En la medida en que el momento del ser que tiene este órgano es un *ser para otro*, es existencia, es un ser muerto, no es ya presencia de la autoconciencia. Mas este *ser en sí mismo* es, conforme a su concepto, un líquido en el que los círculos que se dibujan en su superficie inmediatamente se deshacen, sin que se exprese ninguna

diferencia en cuanto *ente*. Sin embargo, así como el espíritu mismo no es algo abstracto-simple, sino un sistema de movimientos donde él se diferencia en momentos, pero permaneciendo libre él mismo en esta diferenciación, y así como él articula su cuerpo como tal por funciones diversas y es sólo uno el que determina una parte singular del mismo, así también es posible imaginarse que el ser fluido de su *ser-dentro-de-sí* es un ser articulado; y parece que hay que imaginárselo, representárselo**[100]** así, porque el *ser* reflejado dentro de sí del espíritu es, a su vez, dentro del cerebro, sólo un término medio de su esencia pura y de su articulación corporal; un término medio, pues, que por la naturaleza de ambos y, por consiguiente, por el lado de la última, tiene que tener en él también, a su vez, la articulación *que es*.

El ser espiritual-orgánico tiene, al mismo tiempo, el lado necesario de la *existencia subsistente y en reposo*; en cuanto extremo del ser-para-sí, tiene que retirarse, y tener enfrente a este lado como el otro extremo que, por consiguiente, es el objeto sobre el que aquél hace efecto en cuanto causa. Ahora bien, si el cerebro y la espina dorsal son aquel *ser-para-sí* corporal del espíritu, el cráneo y la columna vertebral son el otro extremo separado que les corresponde, a saber, la cosa firme en reposo.—Sin embargo, dado que a cualquiera, cuando piensa en el lugar donde tiene propiamente su existencia el espíritu, se le ocurre, no la espalda, sino sólo la cabeza, nosotros, al investigar un saber, en cuanto que lo sea este con el que estamos tratando, podemos darnos por satisfechos con este motivo —que, para tal saber, es sobrado— y restringir esa existencia al cráneo. Si fuera el caso que a alguien se le ocurriera la espalda, en la medida en que, ciertamente, también por ella se introducen y se extraen a veces saber y actividad, ello no probaría en nada que la espina dorsal tenga que ser tomada también por el lugar donde reside el espíritu, y la columna como su existencia en contraimagen, porque eso sería demostrar demasiado; pues puede igualmente recordarse que también hay otros caminos exteriores preferidos para adecuarse a la actividad del espíritu, despertarla o refrenarla.—De modo que la columna vertebral queda eliminada *justamente*, si quiere decirse así; y como muchas otras doctrinas de la filosofía natural, está así bien *construido* que el cráneo, ciertamente, no

contiene por sí solo los *órganos* del espíritu. Pues esto ya había quedado excluido previamente del concepto de esta relación, y por eso se había puesto al cráneo como lado de la existencia; o bien, dicho en otros términos, si no se puede apelar al *concepto* de la cosa, ya la experiencia enseña bien que *no* se asesina, se roba o se escriben poemas con el cráneo igual que sí se ve con el ojo como órgano.—Por eso, hay que abstenerse también de usar la expresión *órgano* para ese *significado* del cráneo, significado del que se habrá de hablar aún. Pues, aunque se acostumbra igualmente a decir que a las personas razonables no les importan las palabras, sino la *cosa*, ello no da licencia para designar una cosa con una palabra que no sea la suya, ya que eso es improcedente a la vez que un engaño que pretende no tener la palabra *justa*, y presume de ello, ocultándose que, de hecho, le falta la cosa, esto es, el concepto; si dispusiera de éste, tendría también su palabra justa. —Para empezar, lo único que hay claro y determinado aquí es esto: que, igual que el cerebro, es la cabeza en cuanto que está viva, el cráneo es el *caput mortum*.

Es en este ser muerto, pues, donde los movimientos espirituales y los modos determinados del cerebro habrían de darse su presentación de realidad efectiva externa, la cual, sin embargo, está todavía en el individuo mismo. Para la relación de éstos con el cráneo, que, en cuanto ser muerto, no tiene al espíritu residiendo dentro de él mismo, se ofrece, en primer lugar, lo que se ha estipulado antes, lo mecánico externo, de manera que los órganos propiamente dichos —y éstos están en el cerebro—, acá expresan al espíritu de manera redonda, allá lo extienden a lo ancho, o lo ponen plano y aplastado, o como se quiera presentar esta influencia. Siendo él mismo una parte del organismo, hay que pensar que hay en él, como en todo hueso, una autoformación viva, de manera que, considerado según esto, él viene a apretar el cerebro desde su lado constriñéndolo externamente; para lo cual tiene la facultad de ser más duro. Pero con eso permanecería la misma relación al determinar la actividad de uno frente a otro; pues sea el cráneo lo que determina o lo determinado, ello no cambiaría absolutamente nada en las conexiones causales, salvo que entonces se habría hecho del cráneo el órgano inmediato de la autoconciencia por encontrarse en él, en cuanto causa, el lado del *ser-para-sí*. Sólo que, una vez que el *ser-para-sí* como

vitalidad orgánica queda eliminado del mismo modo *en ambos*, también se elimina, de hecho, la conexión causal entre ellos. Pero esta formación continua de uno en otro estaría conectada en lo interior, y sería una armonía preestablecida que a ambos lados, mutuamente referidos, los deja mutuamente libres, a cada uno su propia *figura*, a la que no necesita corresponder la figura del otro; menos aún la figura y la cualidad de uno frente a otro, igual que la forma de las uvas y el gusto del vino son mutuamente libres.—Pero, en tanto que del lado del cerebro cae la determinación del *ser-para-sí*, mientras que del lado del cráneo cae la determinación de *estar ahí*, se ha de poner *también* una conexión causal entre ellos dentro de la unidad orgánica; una referencia necesaria de ellos en cuanto que son externamente uno para otro, es decir, una referencia que sea ella misma exterior, por la que, entonces, sus *figuras* vinieran determinadas mutuamente.

Por lo que respecta, sin embargo, a la determinación en la que el órgano de la autoconciencia fuera causa activa del lado opuesto, se puede discutir y darle vueltas de varias maneras; pues de lo que se habla es de la hechura de una causa considerada según su *indiferente estar ahí*, su figura y su tamaño, de una causa cuyo interior y ser-para-sí deben ser precisamente tales que no atañan en nada a su inmediato estar ahí. La autoformación orgánica del cráneo es, en primer lugar, indiferente frente a la influencia mecánica, y la relación de estas dos relaciones, toda vez que aquélla es el referirse así mismo, es justamente esta indeterminidad y ausencia de límites misma. Por consiguiente, aunque el cerebro registrara dentro de sí las diferencias del espíritu como diferencias que son, y fuera una pluralidad de órganos internos que ocuparan un espacio diverso —cosa que contradice a la naturaleza, la cual le da a los momentos del concepto una existencia propia, y por eso pone *puramente de un lado* la *simplicidad fluida* de la vida orgánica, y del *otro* lado, la *articulación* y *clasificación* de esa vida, igualmente en sus diferencias, de tal manera que éstas, tal como deben captarse aquí, se muestren como cosas anatómicas particulares—, quedaría indeterminado si un momento espiritual, según fuera originariamente más fuerte o más débil, tendría que poseer, en el primer caso, un órgano cerebral *más expandido*, en el segundo, uno *más contraído*, o bien justamente lo

contrario.—Asimismo, queda indeterminado si su *formación* aumenta o disminuye al órgano, si lo hace más basto y más espeso, o bien más fino. Y al quedar indeterminado cómo está constituida la causa, se deja igualmente indeterminado cómo acontece la influencia sobre el cráneo, si es una expansión, o una reducción o un encogimiento completo. Si, de una manera *más elegante*, se determina esta influencia como una *excitación*, queda entonces intedeterminado si ello ocurre inflamándose, al modo de un parche de cantáridas, o disminuyendo, al modo del vinagre.—Para cualquier visión de este género es posible aducir motivos plausibles, pues la referencia orgánica, que interviene en la misma medida, deja pasar al uno tanto como al otro, y es indiferente a todo este entendimiento.

Sin embargo, para la conciencia que observa no se trata de querer determinar esta referencia. Pues, en cualquier caso, no es el cerebro lo que, en cuanto parte *animal*, se haya en un lado, sino el mismo cerebro en cuanto *ser* de la individualidad *autoconsciente*.—Ésta, en cuanto carácter constante y actividad consciente que se mueve, es *para sí* y *en sí*; a este ser-para-sí y en-sí se le contrapone la realidad efectiva y la existencia para otro de esa individualidad; el ser-para y en-sí es la esencia y el sujeto que tiene en el cerebro un ser *subsumido* bajo él, y mantiene su valor sólo a través del significado inmanente. El otro lado de la individualidad, empero, el lado de su existencia, su estar ahí, es el ser en cuanto autónomo y en cuanto sujeto, o en otros términos, en cuanto una cosa, a saber, un hueso; la *realidad efectiva* y *existencia del hombre es su hueso craneal*.—Ésta es la relación y el entendimiento que los dos lados de esta referencia tienen en la conciencia que los observa.

Ahora bien, a ésta, lo que le importa es establecer una referencia más determinada entre estos lados; sin duda, el hueso craneal tiene, en términos generales, el significado de ser la inmediata realidad efectiva del espíritu. Pero el espíritu tiene muchas facetas, lo que le da a su existencia otros tantos significados; lo que hay que obtener es la determinidad del significado de los lugares singulares en los que esta existencia se halla repartida, hay que ver cómo tienen en ellos algo que lo indique.

El hueso craneal no es un órgano que tenga actividad, ni tampoco es un movimiento que hable; con el hueso craneal no se roba, ni se mata, etc.; ni

hace tampoco él la más mínima mueca con tales actos, por la que él se convirtiera en un gesto elocuente.—Ni tampoco tiene este *ente* el valor de un *signo*. La mueca y el gesto, el sonido, también una columna, una estaca hincada en una isla desierta, anuncian en seguida que con ellos se quiere decir otra cosa distinta de lo que ellos *sólo son* de manera inmediata. Se hacen pasar directamente por signos al tener en ellos una determinidad que remite hacia otra cosa por el hecho de no formar parte de ellos propiamente. Sin duda, con una calavera se le pueden ocurrir a uno muchas cosas, como a Hamlet con la de Yorick, pero el hueso craneal, por sí mismo, es una cosa tan indiferente y tan simple que en él no cabe ver y opinar inmediatamente otra cosa que él mismo, nada más; sin duda, recuerda al cerebro y su determinidad, a cráneos de otra formación, pero no a un movimiento consciente, en tanto que no tiene mueca ni gesto, ni tiene nada impreso en él que se anunciara como procedente de un actividad consciente; pues él es esa realidad efectiva que debería presentar en la individualidad otro lado distinto, un lado que no fuera ser que se refleja dentro de sí, sino *ser* puramente *inmediato*.

Como el cráneo mismo, además, no siente, parece que un significado más determinado todavía podría resultar para él de que, por ejemplo, determinadas sensaciones permitieran conocer, por la vecindad, qué es lo que se quiere decir con él; y en tanto que un modo consciente del espíritu tiene su sentimiento en una zona determinada suya, ese lugar, por caso, indicará por su figura las sensaciones y la particularidad de éstas. Igual que, por ejemplo, hay quienes se quejan de una dolorosa tensión en algún sitio de la cabeza cuando se esfuerzan en pensar, o simplemente cuando piensan, también *robar, asesinar, hacer poesías*, etc., podrían ir acompañados cada uno de una sensación propia que, además, tendría que tener su localización particular. Esa zona del cerebro que fuera más movida y activada de esa manera daría forma también, probablemente, a la zona vecina del hueso; o bien, este último, por simpatía o por *consensus*[101], tampoco permanecería inerte, sino que se haría más grande o más pequeño, o se formaría del modo que fuese.—Lo que hace improbable esta hipótesis, sin embargo, es que el sentimiento como tal es algo indeterminado, y el sentimiento que hay en la cabeza, en cuanto que ésta es el centro, quisiera ser la simpatía universal de

todo padecer, de manera que con el prurito, o el dolor en la cabeza del ladrón, el asesino o el poeta se mezclan otros, y no se dejan diferenciar entre sí, ni de los que pueden llamarse simplemente corporales, igual que a partir del síntoma del dolor de cabeza, si restringimos su significado sólo a lo corporal, no se puede determinar cuál es la enfermedad.

En efecto, cualquiera que sea el lado desde el que se examine el asunto, queda eliminada toda referencia necesaria mutua, así como cualquier indicación de ellos que hablase por sí misma. Lo que queda, si es que la referencia debe tener lugar, es una armonía *sin concepto*, preestablecida y libre, de la correspondiente determinación de ambos lados, y queda además necesariamente; pues un lado *debe ser, se dice*, *realidad efectiva sin espíritu, mera cosa*.—Hay justamente, pues, de un lado, un conjunto de zonas craneales en reposo, de otro lado, un montón de propiedades espirituales cuya pluralidad y determinación dependerá del estado de la psicología. Cuanto más pobre sea la representación que se tiene del espíritu, tanto más fácil se hace la cosa de este lado; pues, por una parte, tantas menos se hacen las propiedades, tanto más separadas, firmes y óseas, y por eso, tanto más semejantes, y comparables a ellas se hacen las determinaciones del hueso. Pero, aunque muchas cosas se hagan más fáciles por la pobreza de la representación del espíritu, siempre queda una gran cantidad a ambos lados; queda toda la azarosidad de su referencia para la observación. Si cada uno de los hijos de Israel tomara de las arenas junto al mar, a las que se supone que ellos corresponden, el grano del cual él es signo, la indiferencia y arbitrariedad con que se repartiría el suyo a cada uno sería tan grande como la que asigna su zona en el cráneo y forma del hueso a cada facultad del alma, a cada afección y, cosa que tendría que ser igualmente examinada aquí, a los matices del carácter de los que suele hablar la más sutil psicología y conocimiento de los hombres.—El cráneo del asesino tiene esto: que no es órgano, ni tampoco signo, sino esta protuberancia; pero este asesino tiene, además, un montón de otras propiedades, así como otras protuberancias, y además de las protuberancias tiene concavidades[102]; se puede elegir entre protuberancias y concavidades. Y, a su vez, su instinto asesino puede ser referido a las protuberancias y concavidades que sean, y éstos luego, a su vez, a la

propiedad que sea; pues ni el asesino es sólo este *abstractum* de un asesino, ni tiene una única elevación y un único hundimiento[103]. Así que las observaciones que puedan hacerse a este respecto tienen que sonar exactamente igual de bien que la lluvia del buhonero en la feria o el ama de casa con la colada. El buhonero y el ama de casa podrían también hacer la observación de que llueve siempre que pasa este vecino o siempre que se come filete de cerdo. Igual que la lluvia es indiferente frente a estas circunstancias, también lo es para la observación *esta* determinidad del espíritu frente a *este* ser determinado de la calavera. Pues, de los dos objetos de este observar, uno es un seco *ser para sí*, una propiedad ósea del espíritu, igual que el otro es un seco *ser en sí*; siendo ambos una cosa tan ósea, resultan completamente indiferentes frente a todo lo demás; a la elevada protuberancia, el que un asesino esté en su vecindad le es justo tan indiferente como le es al asesino el tener cerca suya una cosa plana[104].

Siempre queda como algo insuperable la *posibilidad*, desde luego, de que una protuberancia en alguna zona vaya asociada a cualquier cualidad, afección, etc. Uno *puede imaginarse* al asesino con una elevada protuberancia en esta zona del cráneo, y al ladrón en aquélla. Por este lado, la frenología es capaz de expandirse todavía más; pues, en primer lugar, parece que se limita a asociar una protuberancia con una cualidad en *el mismo individuo*, siendo éste el que posee ambas. Pero ya la frenología natural —pues ha de haber una ciencia tal, igual que hay una fisionógmica natural— transciende esa limitación; no sólo juzga que un hombre astuto tiene una protuberancia del tamaño de un puño detrás de las orejas, sino que también imagina que no es la mujer infiel misma quien tiene protuberancias en la frente, sino su cónyuge.—De la misma manera, también es posible *imaginarse* a quien convive bajo el mismo techo con el asesino, o incluso a su vecino, y luego a sus conciudadanos, etc., con elevadas protuberancias en algún lugar del cráneo, igual que la vaca volante a la que besó el cangrejo que iba a lomos de un asno y luego, etc., etc.—Pero si se toma la *posibilidad*, no en el sentido de la posibilidad *de imaginar*, sino de la posibilidad *interna*, o del concepto, entonces, el objeto es una realidad efectiva tal que es y debe ser cosa pura y sin significados de esa índole, pues tales los puede tener sólo en una representación de la imaginación.

Si, pasando por alto la indiferencia de ambos lados, el observador, sin embargo, pone manos a la obra de determinar referencias, alentado, de una parte, por el universal motivo de razón de que *lo externo* es *la expresión de lo interno*, y de otra apoyándose en la analogía del cráneo de los animales —los cuales, seguramente, tienen un carácter más simple que los seres humanos, pero, a la vez, resulta muy difícil decir qué carácter tienen, toda vez que no puede ser tan fácil para la imaginación de cada ser humano meterse realmente en la naturaleza de un animal—, este observador, al aseverar las leyes que él pretende haber descubierto, encuentra una *excelente ayuda* en una diferencia que también a nosotros necesariamente se nos tiene que ocurrir aquí.—Cuando menos, *el ser* del espíritu no puede tomarse como algo fijo que no se pueda sin más tocar ni mover. El hombre es *libre*; se concede que el ser *primigenio* son sólo *disposiciones*, de las que tiene muchas, o que precisan de circunstancias favorables para

desarrollarse, es decir, de un ser *primigenio* del espíritu puede enunciarse tanto como que no existe en cuanto ser. Si las observaciones, pues, contradijeran lo que a alguno cualquiera se le ocurriera aseverar como ley: si hiciera buen tiempo el día de la feria o de la colada, el buhonero o el ama de casa podrían decir que, *en realidad, debería* llover, y que la *disposición para ello* está dada; y lo mismo con la observación del cráneo: que este individuo *en realidad debería ser* tal como dice el cráneo según la ley, y que tiene una *disposición primigenia* que, sin embargo, no ha llegado a formarse; esta cualidad no se da, pero *debería darse*.— La *ley* y el *deber ser* se basan en la observación de la lluvia efectiva, y del sentido efectivo en esta determinidad del cráneo; pero si no se da la *realidad efectiva*, se considera que la *posibilidad vacía* vale tanto como ella.—Esta posibilidad, es decir, la no-realidad efectiva de la ley que se ha establecido, y por ende, las observaciones que la contradicen, tienen que entrar aquí precisamente por el hecho de que la libertad del individuo y las circunstancias que se desarrollan son indiferentes frente al *ser* en general, tanto en cuanto interno primigenio como en cuanto óseo externo, y por el hecho de que el individuo también puede ser algo distinto de lo que es interna y primigeniamente, y más aún de un hueso.

Conservamos, entonces, la posibilidad de que esas protuberancias y concavidades del cráneo designen tanto algo efectivo como sólo una *disposición*, y una disposición para cualquier cosa, indeterminadamente; que designen algo que no es efectivamente real; vemos que a una mala excusa le ocurre como siempre: que se presta a ser usada contra aquello a lo que presuntamente debía apoyar. Vemos que el opinar se ve llevado por la naturaleza misma de la cosa a decir, *sin pensarlo*, lo *contrario* de lo que sostiene: a decir que por medio de este hueso se indica alguna cosa, pero *igualmente*, también, que no se indica.

Lo que se le antoja a la opinión misma en esta excusa es el pensamiento verdadero, aniquilador precisamente para ella, de que el ser como tal no es en absoluto la verdad del espíritu. Al igual que ya la disposición es un *ser primigenio* que no tiene parte ninguna en la actividad del espíritu, también el hueso, por su parte, es precisamente un ser tal. Lo ente sin actividad espiritual es una cosa para la conciencia, y es tanto menos su esencia cuanto

que es, más bien, lo contrario de ella, y la conciencia sólo se es a sí *efectivamente real* por la negación y la aniquilación de un ser tal.—Desde este lado, se ha de considerar como una completa denegación de la razón el hacer pasar un hueso por la *existencia efectivamente real* de la conciencia; y por tal se le hace pasar en cuanto es contemplado como lo externo del espíritu, pues lo externo es precisamente la realidad efectiva que es. En nada ayuda decir que tan *sólo* se *deduce* de esto externo lo interno, el cual sería *otra cosa diferente*, y que lo externo no es lo interno mismo, sino sólo su *expresión*. Pues en la relación mutua de ambos, lo que cae del lado de lo interno es justamente la determinación de la *realidad efectiva que se piensa y se ha pensado*, mientras que del lado de lo externo cae la determinación de la *realidad efectiva que es*.—Así, si se le dice a un hombre: «tú (tu interior) es esto, *porque* tu hueso tiene tal forma», ello únicamente significa que yo considero un hueso como *tu realidad efectiva*. La réplica de la bofetada, que ya mencionamos en el caso de la fisiognómica para un juicio como éste, descoloca, por de pronto, las partes *blandas*, sacándolas de su aspecto y situación, y se limita a demostrar que no son un verdadero *en sí*, no son la realidad efectiva del espíritu; en este caso, la réplica, propiamente, tendría que seguir hasta meterle un clavo en el cráneo a quien emita tal juicio, y mostrar así tan plásticamente como su sabiduría que, para el hombre, un hueso no es nada *en sí*, y mucho menos *su* verdadera realidad efectiva.

El crudo instinto de razón autoconsciente desechará sin mirarla siquiera semejante frenología: desechará este otro instinto observante de la misma razón, el cual ha medrado hasta el barrunto del conocimiento, captándolo de ese modo carente de espíritu por el que lo externo es expresión de lo interno. Pero, a veces, ocurre que cuanto peor es un pensamiento, tanto menos se deja ver en dónde está precisamente aquello que lo hace malo, y tanto más difícil se hace explicitarlo. Pues se dice que el pensamiento es tanto más malo cuanto más pura y vacía es la abstracción a la que él le da el valor de la esencia. Pero la oposición de que aquí se trata tiene como extremos a la individualidad consciente de ella misma y la abstracción de la exterioridad que ha devenido completamente *cosa*: aquel ser interno del espíritu queda aprehendido como ser sólido carente de espíritu,

contrapuesto precisamente a tal ser.— Con esto, empero, la razón que observa parece haber alcanzado de hecho su punto culminante, a partir del cual tiene que abandonarse y caer dando vuelcos; pues sólo lo que es totalmente malo tiene en sí la inmediata necesidad de invertirse y pervertirse.—Igual que del pueblo judío puede decirse que precisamente por estar a las puertas de la salvación es y ha sido el más reprobado de todos; no se es lo que debiera ser en y para sí, esa esencialidad autónoma, sino que pone ésta más allá de sí mismo; y por esta enajenación y exteriorización se hace *posible* una existencia más alta, si pudiera volver a llevar su objeto dentro de sí, que si hubiera permanecido estancado dentro de la inmediatez del ser; porque el espíritu es tanto más grande cuanto más grandes sean las oposiciones de las que retorna hacia dentro de sí; pero esta oposición él se la construye al cancelar su unidad inmediata y exteriorizar su ser para sí. Sólo que si una conciencia tal no se reflexiona, el término medio en el que ella está es el vacío desdichado, mientras que aquello que supuestamente debiera colmarlo se ha convertido en un extremo fijo y firme. Así, este último nivel de la razón que observa es el peor de todos los suyos, pero precisamente por eso es necesario que la razón se dé la vuelta.

Pues una recapitulación de la serie de relaciones que hemos considerado hasta aquí y que constituyen el contenido y objeto de la observación muestra que ya en su *primer modo*, en la observación de las relaciones de la naturaleza inorgánica, *se desvanece* de su vista *el ser sensible*; los momentos de su relación se exponen como abstracciones puras y como conceptos simples que deberían estar firmemente atados a la existencia de las cosas, mas ese estar ahí se pierde, de manera que el momento se muestra como movimiento puro y como universal. Este proceso libre, acabado dentro de sí, retiene el significado de un proceso objetual; pero entra ahora en escena como algo Uno; en el proceso de lo inorgánico, lo Uno es lo interior que no existe; pero en cuanto que Uno que existe, el proceso es lo orgánico.—Lo Uno, en cuanto ser-para-sí o esencia negativa, se halla frente a lo universal, se sustrae a éste y permanece libre para sí, de manera que el concepto, realizado tan sólo en el elemento de la singularización absoluta, no encuentra en la existencia orgánica su verdadera expresión, la de estar ahí *como universal*, sino que encuentra algo externo o, lo que es lo mismo,

sigue siendo algo *interno* de la naturaleza orgánica.—El proceso orgánico es sólo libre *en sí*, pero *no* es *para sí mismo*; es en el fin donde entra en juego el ser-para-sí de su libertad; donde existe como otra esencia, como una sabiduría consciente de sí misma, que está fuera de aquella esencia. La razón que observa se dirige entonces a esa sabiduría, al espíritu, al concepto que existe como universalidad o el fin que existe como fin, y el objeto de esa razón que observa es, a partir de ahora, la propia esencia de ella.

Primero, ella se vuelve hacia su pureza; pero siendo ella, la razón que observa, un aprehender del objeto según se mueve en sus diferencias en cuanto que es algo ente, las *leyes del pensar* se le hacen referencias de lo permanente a lo permanente; mas, como el contenido de estas leyes son sólo momentos, éstas vienen a desembocar en el Uno de la autoconciencia. —Este nuevo objeto, tomado igualmente como algo *ente*, es la autoconciencia *singular, contingente*; por eso, el observar está dentro del espíritu opinado, y dentro de la relación contingente de la realidad efectiva consciente hacia la inconsciente. En sí mismo, tal objeto no es más que la necesidad de esta referencia; por eso, la observación lo desplaza más cerca, al cuerpo, y compara su realidad efectiva, volente y activa, con su realidad efectiva reflexionada hacia dentro de sí y que contempla, que también es objetual. Esto externo, aunque sea un lenguaje del individuo que éste tiene en él mismo, es, a la vez, en cuanto signo, algo indiferente frente al contenido que supuestamente debiera designar, igual que lo que pone un signo es indiferente frente a éste.

Por eso, de esta lengua cambiante, la observación retorna finalmente al *ser fijo y firme*, y, conforme a su concepto, enuncia que la exterioridad, no en cuanto órgano, ni tampoco en cuanto lenguaje y signo, sino en cuanto *cosa muerta*, es la realidad efectiva externa e inmediata del espíritu. Lo que la primera de todas las observaciones del espíritu había cancelado, a saber, que el concepto debería estar presente como cosa, este último modo lo establece de tal manera que hace de la realidad efectiva del espíritu mismo una cosa, o bien, expresado a la inversa, que le da al ser muerto el significado de espíritu.—Con lo cual, la observación ha llegado a enunciar lo que era nuestro concepto de ella, a saber, que la certeza de la razón se busca a sí misma como realidad efectiva objetual.—Cierto que con ello no

se quiere decir que el espíritu que es representado por un cráneo vaya a quedar enunciado como cosa; se supone que no debe haber en este pensamiento nada de materialismo, como se suele decir, sino que el espíritu, antes bien, es algo distinto de este hueso; pero que *él sea* no significa otra cosa sino que él es una *cosa*. Si se predica del espíritu el ser en cuanto tal, o en cuanto ser-cosa, la verdadera expresión de ello habrá de ser, por tanto, que el espíritu es algo así como *un hueso*. Por eso, ha de considerarse sumamente importante que se haya encontrado la expresión verdadera del hecho de que se diga puramente del espíritu que *él es*. Cuando, por lo demás, se dice del espíritu que *él es*, que tiene *un ser*, que es una cosa, una *realidad efectiva* singular, con ello no se está *mentando sin más* algo que se pueda ver, o tomar con la mano, o darle un golpe, etc., pero *se está diciendo* eso, y lo que en verdad se dice se expresa, entonces, así: que *el ser del espíritu es un hueso*.

Ahora bien, este resultado tiene un significado doble; por un lado, su significado verdadero, en la medida en que es un complemento del resultado del movimiento previo de la autoconciencia. La autoconciencia desdichada se despojaba de su autonomía, alienándola, y bregaba hasta hacer de su ser-para-sí una *cosa*. Retornaba así desde la autoconciencia a la conciencia, esto es, a la conciencia para la que el objeto es un *ser*, una *cosa*: pero esto que es cosa es la autoconciencia; es, pues, la unidad del yo y del ser, la *categoría*. En tanto que el objeto está así determinado para la conciencia, posee *razón*. La conciencia, al igual que la autoconciencia, *es en sí*, propiamente, razón; pero sólo de la conciencia a la que el objeto se le haya determinado como la categoría puede decirse que *posee* razón; no obstante, el saber que es razón es diferente de esto.—La categoría, que es la unidad *inmediata* del *ser* y de lo *suyo*, tiene que recorrer de medio a medio las dos formas, y la conciencia que observa es justamente eso a lo que la unidad se le presenta en forma de *ser*. En su resultado, la conciencia enuncia como proposición aquello cuya certeza sin conciencia ella es: la proposición que reside en el concepto de la razón. Esa proposición es el *juicio infinito* de que el sí-mismo es una cosa: juicio, este, que se cancela a sí mismo.—Por este resultado, pues, ha venido a añadirse a la categoría, de modo determinado, esto: que ella es esta oposición que se cancela. La

categoría *pura*, que es para la conciencia en forma de *ser* o de *inmediatez*, es el objeto todavía no mediado, solamente presente, dado, y la conciencia es un comportamiento igualmente no mediado. El momento de aquel juicio infinito es el paso de la *inmediatez* a la mediación o *negatividad*. De ahí que el objeto presente, dado, esté determinado como algo negativo, mientras que la conciencia lo está como autoconciencia frente a él, o bien, en otros términos, la categoría, que al observar ha recorrido de medio a medio la forma del *ser*, está puesta ahora en la forma del ser-para-sí; la conciencia ya no quiere encontrarse *de manera inmediata*, sino producirse a sí misma por medio de su actividad. Ella *misma* se es el propósito de su hacer, del mismo modo que, mientras observaba, sólo le importaban las cosas.

El otro significado del resultado es el que ya hemos examinado, el del observar sin concepto. Este observar no sabe captarse y enunciarse de otro modo que declarando sin complejos que la *realidad efectiva* de la autoconciencia es el hueso tal como se lo encuentra, como cosa sensible que no pierde a la vez su objetualidad para la conciencia. Pero, aparte de decir esto, no tiene ninguna claridad de conciencia, y no capta su proposición en la determinidad de su sujeto y predicado y de la referencia entre ambos, menos aún en el sentido del juicio infinito que se autodisuelve, ni del concepto. Antes bien, por una autoconciencia del espíritu situada a un nivel más profundo, y que aquí aparece como un estado de pudor natural, se oculta la ignominia de ese pensamiento sin concepto que consiste en tomar un hueso por la realidad efectiva de la autoconciencia, y luego lo repinta con la falta de pensamiento misma que entremezcla algunas relaciones de causa y efecto, de signos, órganos, etc., que no tienen aquí ningún sentido, y con diferenciaciones que se toman de aquéllas para esconder el chirrido de esa proposición.

Pues las fibras cerebrales y otras cosas semejantes, consideradas como el ser del espíritu, son una realidad efectiva pensada, sólo hipotética: no *están ahí*, no son sentidas, ni vistas, no son la realidad efectiva verdadera; cuando *están ahí*, cuando se las ve, son objetos muertos, y no valen ya entonces como el ser del espíritu. Pero la objetualidad propiamente dicha tiene que ser una objetualidad *inmediata*, *sensible*, de tal manera que el espíritu esté puesto como efectivamente real en esta objetualidad en cuanto

muerta: pues el hueso es lo muerto en la medida en que esto muerto está en lo viviente mismo: como efectiva y realmente puesto.—El concepto de esta representación es que la razón se sea a sí *toda cosidad*, también la cosidad *puramente objetual misma*; pero tal cosidad lo es en el concepto, o bien, el concepto es sólo su verdad, y cuanto más puro sea el concepto mismo, tanto más estúpida es la representación a la que se degrada cuando su contenido no es como concepto, sino como representación: cuando el juicio que se cancela a sí mismo no es tomado con la conciencia de esta infinitud suya, sino como una proposición permanente, cuyo sujeto y predicado valen cada uno para sí, el sí-mismo fijado como sí-mismo, la cosa como cosa, debiendo, sin embargo, lo uno ser lo otro.—La razón, que esencialmente es concepto, se halla inmediatamente escindida en sí misma y su contrario, una oposición que, precisamente por eso, está, en la misma medida, inmediatamente cancelada. Pero, al ofrecerse así, como sí misma y como su contrario, y sostenida firmemente en el momento, totalmente singular, de este disociarse, queda aprehendida de manera no racional; y cuanto más puros sean los momentos de esa disociación, tanto más chirría la aparición fenoménica de este contenido, el cual, o bien es sólo para la conciencia, o bien es sólo enunciado por ella sin complejos.—Lo *profundo* que el espíritu se afana en sacar desde dentro, mas sólo hasta el nivel de su *conciencia representadora*, para dejarlo detenido en ella, junto a la *ignorancia* de esta conciencia respecto a qué es lo que ella dice: se trata de la misma conjunción de lo elevado y lo abyecto que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente al juntar en uno solo el órgano de su consumación suprema, el órgano de la procreación, y el órgano para orinar. —El juicio infinito, en cuanto infinito, sería la culminación de la vida que se capta a sí misma, pero la conciencia de la vida que se queda en la representación se comporta como el orinar.

B. LA REALIZACIÓN EFECTIVA DE LA AUTOCONCIENCIA RACIONAL POR MEDIO DE SÍ MISMA

La autoconciencia ha encontrado la cosa como siendo ella misma, y se ha encontrado a sí como cosa; es decir, *es para ella* el que ella sea *en-sí* la realidad objetual efectiva. No es ya la certeza *inmediata* de ser toda realidad; sino que es una certeza tal que para ella lo inmediato como tal tiene la forma de algo cancelado y asumido, de tal manera que su *objetualidad* ya sólo vale como superficie cuyo interior y esencia *es ella misma*.—El objeto al que ella se refiere positivamente es, por tanto, una autoconciencia; este objeto es en la forma de la cosidad, es decir, es *autónomo*; pero ella, la autoconciencia, tiene la certeza de que este objeto autónomo no es nada extraño para ella; sabe, por tanto, que ella, en sí, ha sido reconocida por él; es el espíritu que tiene la certeza de tener su unidad consigo mismo en el desdoblamiento de su autoconciencia y en la autonomía de ambos. Esta certeza ha de elevársele ahora a la verdad; lo que a ella le vale, a saber, que ella es *en sí* y en su certeza *interna*, debe entrar en su conciencia y llegar a ser *para ella*.

Cuáles serán las estaciones universales de esta realización efectiva queda ya señalado, en general, por la comparación con el camino seguido hasta ahora. A saber, del mismo modo que la razón que observa repetía, en el elemento de la categoría, el movimiento de la *conciencia*, o sea, la certeza sensorial, la percepción y el entendimiento, así, ahora volverá también a recorrer todo el movimiento doble de la *autoconciencia*, y pasará de la autonomía a la libertad de ésta. Primeramente, esta razón activa es consciente de sí misma sólo en cuanto individuo, y como tal tiene que requerir y producir su realidad efectiva en el otro; pero luego, en tanto que su conciencia se eleva a la universalidad, llega a ser razón *universal*, y es consciente de sí en cuanto razón, en cuanto algo ya reconocido en y para sí, que unifica dentro de su conciencia pura toda autoconciencia; es la esencia espiritual simple que, en tanto que, a la vez, llega a la conciencia, es la

sustancia real, hacia dentro de la cual retornan las formas anteriores como a su fundamento, de manera que, frente a éste, son sólo momentos singulares de su devenir, momentos que, ciertamente, se desgajan y aparecen como figuras propias, pero que, de hecho, sólo por él están sostenidos; tienen *existencia* y *realidad efectiva*, pero sólo tienen su *verdad* en tanto que sean en él mismo y en él permanezcan.

Si registramos en su realidad esta meta que es el *concepto* que ya se nos ha originado, a saber, la autoconciencia reconocida que tiene en otra autoconciencia libre la certeza de sí misma, y que tiene su verdad precisamente en ello, o bien, en otros términos, si ponemos de relieve este espíritu, que es todavía interno, como la sustancia que ya ha madurado hasta su existencia, lo que se abre entonces en este concepto es el *reino de la eticidad*. Pues ésta no es, en efecto, otra cosa que la absoluta *unidad* espiritual de la esencia de los individuos en el seno de la *realidad efectiva* autónoma de éstos; una autoconciencia universal[105] en sí, que se es a sí tan efectivamente real en otra conciencia que esta última tiene plena autonomía, o es una cosa para ella, y que precisamente en eso es consciente de la *unidad* con ella, y sólo en esta unidad con esa esencia objetual es, por primera vez, autoconciencia. En la *abstracción* de la universalidad, esta sustancia ética es sólo la ley *pensada*; pero, en la misma medida, es *autoconciencia* inmediatamente efectiva, o bien: es *ethos*. La conciencia *singular*, a la inversa, sólo es este Uno que es en tanto que ella es consciente de la conciencia universal en su singularidad, en tanto que su actividad y existencia son el *ethos* universal.

En efecto, es en la vida de un pueblo donde el concepto de realización efectiva de la razón autoconsciente ha de contemplar en la autonomía del *otro* la *unidad* completa con él, o sea, ha de tener como objeto esta *cosidad libre* de otro con la que yo me he encontrado, que es lo negativo de mí mismo como *mi* ser para *mí*: su realidad acabada. La razón se da como *sustancia* fluida universal, como cosidad simple e inmutable que estalla en muchas esencias perfectamente autónomas igual que la luz estalla en estrellas como innumerables puntos que iluminan para sí, los cuales, en su absoluto ser-para-sí, no sólo están *en sí* disueltos en la sustancia autónoma simple, sino *para sí mismos*; son conscientes de ser esta esencia autónoma

singular por el hecho de que sacrifican su singularidad y esta sustancia universal es su alma y su esencia; del mismo modo que esto universal vuelve a ser la *actividad* de ellos en cuanto singulares, o la obra producida por ellos.

La actividad y el afán *puramente singulares* del individuo se refieren a las necesidades que éste tiene en cuanto ser natural, es decir, en cuanto *singularidad que es*. Que incluso estas funciones, las más bajas que tiene, no sean aniquiladas, sino tengan realidad efectiva, es algo que acontece gracias al medio preservador universal, al *poder* de todo el pueblo.—Pero, en la sustancia universal, el individuo no sólo tiene esta *forma* del *persistir* de su actividad como tal, sino también, y en la misma medida, *su contenido*; lo que él hace *es* destreza general y *ethos* de todos. Este contenido, en la medida en que se singulariza perfectamente, está, en su realidad efectiva, entreverado en la actividad de todos. El *trabajo* del individuo para sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y la satisfacción de las suyas las alcanza él solamente por el trabajo de los otros.—Del mismo modo que el individuo singular, en su trabajo singular, lleva ya a cabo un trabajo *universal sin tener conciencia de ello*, así también vuelve él a llevar a cabo el trabajo universal como su objeto consciente; la totalidad se convierte, en cuanto *totalidad*, en su obra, por la que se sacrifica, y precisamente por eso, a partir de ella se recupera a sí mismo.—No hay aquí nada que no fuera recíproco, nada en lo que la autonomía del individuo, en la disolución de su ser-para-sí, en la negación de ella misma, no se diera su significado *positivo* de ser para sí. Esta unidad del ser para otro, o del hacerse cosa, y del ser-para-sí, esta sustancia universal habla su lengua *universal* en las costumbres y las leyes del pueblo de este individuo; pero esta esencia inmutable que es no es otra cosa que la expresión de la individualidad singular misma, aparentemente contrapuesta a esta sustancia; las leyes enuncian lo que cada individuo singular *es* y *hace*; el individuo no sólo las reconoce como su cosidad objetual *universal*, sino también, en la misma medida, se reconoce en ésta, o bien, se reconoce como *singularizado* en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos. Por tanto, en el espíritu universal, cada uno tiene solamente la certeza de sí mismo, de no encontrar en la realidad efectiva que es otra

cosa que a sí mismo; está tan cierto de los otros como de sí.—En todos, yo veo que ellos, para sí mismos, son sólo estas esencias autónomas como la que yo soy; veo en ellos la unidad libre con los otros, de tal manera que esa unidad es tanto por mí como por los otros mismos. Los veo a ellos como a mí, y a mí como a ellos.

Por eso, en verdad, en un pueblo libre la razón está efectivamente realizada; es espíritu vivo presente, en el que el individuo, no sólo es que encuentre su *determinación*, es decir, su esencia universal y singular, enunciada y presente como cosidad, sino que él mismo es esta esencia, y ha alcanzado también su determinación y su destino. Por eso, los hombres más sabios de la Antigüedad tenían la sentencia de que *la sabiduría y la virtud consisten en vivir conforme a las costumbres del pueblo de uno*.

Sin embargo, de esta dicha de haber alcanzado su determinación y de vivir en ella es de donde la autoconciencia, que, de primeras, es espíritu sólo *de manera inmediata* y según el *concepto*, ha salido, o bien: ella no ha alcanzado esa dicha todavía; pues que ambas cosas pueden decirse de la misma manera.

La razón *tiene que salir de esta dicha*; pues la vida de un pueblo libre es la *eticidad real* sólo *en sí* o *de manera inmediata*, o bien, en otros términos, es una eticidad *que es*, y por ende, también este espíritu universal mismo es un espíritu singular, la totalidad de las costumbres y leyes, una sustancia ética *determinada* que sólo en los momentos más elevados, a saber, en la *conciencia acerca de de su esencia*, se deshace de sus limitaciones, y sólo dentro de este conocimiento tiene su verdad absoluta, mas no inmediatamente dentro de su *ser*; dentro de éste, por una parte, la sustancia ética es una sustancia limitada, por otra, la limitación absoluta consiste justamente en eso: que el espíritu sea en la forma del *ser*.

Por eso, además, la conciencia *singular*, igual que tiene inmediatamente su existencia en la eticidad real o en el pueblo, es una confianza sólida y en bruto, a la que no se le ha disuelto el espíritu en sus momentos *abstractos*, y que tampoco se sabe de sí, entonces, que ella *sea* en cuanto *singularidad* pura *para sí*. Pero si llega a tener este pensamiento, como tiene que llegar, entonces se pierde esta unidad *inmediata* con el espíritu, o su *ser* dentro de él, su confianza; ella está *aislada* para sí, se es, entonces, la esencia, ya no

el espíritu universal. El momento de *esta singularidad de la autoconciencia* se halla, ciertamente, en el espíritu universal mismo, pero sólo como una magnitud evanescente que, según entra en escena para sí, se disuelve inmediatamente en él y sólo llega a la conciencia como confianza. Al fijarse de esta manera —y cada momento, por ser momento de la esencia, tiene que conseguir él mismo llegar a exponerse como esencia—, el individuo se enfrenta a las leyes y las costumbres; éstas son sólo un pensamiento sin esencialidad absoluta, una teoría abstracta sin realidad efectiva; mientra que él, en cuanto este yo, se es a sí la verdad viva.

O bien: la autoconciencia no *ha alcanzado todavía esta dicha* de ser sustancia ética, espíritu de un pueblo. Pues, de retorno de la observación, el espíritu, de primeras, no se ha realizado efectivamente como tal por medio de sí mismo; está puesto sólo como esencia *interna* o como la abstracción. —O bien, en otros términos, él es, de primeras, sólo *inmediato*, mas, siendo inmediatamente, es *singular*; es la conciencia práctica que se adentra en el mundo que ha hallado ante sí con el propósito de desdoblarse en esta determinidad de un individuo singular, de, en cuanto este individuo, generarse su contraimagen que es, y llegar a hacerse consciente de esta unidad de su realidad efectiva con la esencia objetual. La conciencia práctica tiene la *certeza* de esta unidad; lo que a ella le vale es que ésta es en sí, o que esta coincidencia de sí y de la cosidad ya está presente, sólo falta que llegue a ser para ella por ella, o bien, que su hacerla sea igualmente el *encontrarla*. En tanto que esta unidad se llama *dicha*, este individuo, entonces, es enviado al mundo por su espíritu para que *busque su dicha*.

Así, pues, si la verdad de esta autoconciencia racional es para nosotros la sustancia ética, entonces está aquí para ella el comienzo de su experiencia ética del mundo. Visto desde el lado de que ella todavía no ha llegado a ser esa sustancia ética, este movimiento presiona en dirección a dicha sustancia, y lo que en ella queda cancelado y asumido son los momentos singulares, que la conciencia considera aisladamente. Tienen la forma de un querer inmediato, o de una *pulsión natural* que alcanza su satisfacción, la cual es, ella misma, el contenido de una nueva pulsión.—Pero visto desde el lado de que la autoconciencia ha perdido la dicha de ser en el seno de la

sustancia, estas pulsiones naturales se hallan asociadas a la conciencia de su propósito[106] en cuanto verdadera determinación y esencialidad; la sustancia ética desciende a predicado carente de sí-mismo, cuyos sujetos vivos son los individuos que han de cumplir por sí mismos su universalidad y ocuparse por sí mismos de su determinación y su destino.—En el primer significado, entonces, aquellas figuras son el devenir de la sustancia ética, y van por delante de ella; en el segundo, siguen a lo que sea su determinación o su destino, y lo disuelven para la autoconciencia; según aquel lado, en el movimiento en que se experimenta lo que sea su verdad se pierde la inmediatez o la tosquedad de las *pulsiones*, y el contenido de las mismas pasa a una pulsión más elevada; mientras que según este lado se pierde la falsa representación de la conciencia que pone en esas pulsiones su determinación. Según aquel lado, la *meta* que ellos alcanzan es la sustancia ética inmediata; mientras que según éste es la conciencia de las pulsiones, y por cierto, una conciencia tal que las sabe como su propia esencia; y en esta medida, este movimiento sería el devenir de la moralidad, de una figura más elevada que aquéllas. Sólo que estas figuras, a la vez, constituyen únicamente uno de los lados de ese devenir, a saber, el lado que cae en el ser-para-sí, o en el que la conciencia cancela *sus* fines; no el lado según el cual la propia moralidad brota de la sustancia. Como estos momentos no pueden tener todavía el significado de ser convertidos en fines por oposición a la eticidad perdida, valen aquí, ciertamente, en función de su contenido espontáneo, y la meta hacia la que empujan es la sustancia ética. Pero, al resultarle más cercana a nuestro tiempo aquella forma de los momentos en la que éstos aparecen después de que la conciencia ha perdido su vida ética y, en busca de ésta, va repitiendo esas formas, éstas pueden representarse mejor en la expresión de este segundo modo.

La autoconciencia, que sólo ahora es, por primera vez, el concepto de espíritu, aborda este camino en la determinidad de serse a sí la esencia en cuanto espíritu singular, y su fin es, entonces, en cuanto singular, darse la realización efectiva, y en cuanto tal singular, disfrutar de sí en ella.

En la determinación de serse la esencia, en cuanto algo *que es para sí*, la autoconciencia es la *negatividad* del otro; por eso, en su conciencia, viene a enfrentarse como lo positivo a algo tal que, ciertamente, es, pero

que tiene para ella el significado de algo que no es en sí; la conciencia aparece escindida en dos: en esta realidad efectiva con la que se ha encontrado, y en el *propósito* que lleva a cabo cancelando tal realidad, y al que hace realidad efectiva en lugar de ésta. Pero su primer propósito es su *ser-para-sí inmediato* y abstracto, o bien, contemplarse como *este singular* en otro, o contemplar a otra autoconciencia como a sí. La experiencia de lo que es la verdad de este propósito coloca más alto a la autoconciencia, y ella se es ahora a sí propósito, en la medida en que, a la vez, es universal, y tiene la ley *inmediatamente* en ella. Pero al ejecutar esta *ley* de su *corazón*, experimenta que la esencia *singular* no se conserva con ello, sino que el bien sólo puede ser ejecutado por el sacrificio de esa esencia, y se convierte en virtud. La experiencia que esta última hace no puede ser otra que el hecho de que su propósito ya esté realizado en sí, la dicha se encuentre inmediatamente en la actividad misma, y que la actividad misma sea el bien. El concepto de toda esta esfera, de que la cosidad sea el *ser-para-sí* del espíritu, llega a ser para la autoconciencia en el movimiento de esa esfera. La autoconciencia, al encontrar el concepto, se es a sí, entonces, realidad en cuanto individualidad que se enuncia inmediatamente, que no encuentra ya ninguna resistencia en una realidad efectiva contrapuesta, y cuyo objeto y propósito es sólo este enunciar mismo.

a. El placer y la necesidad

La autoconciencia que se es a sí, sin más, la *realidad*, tiene su objeto en ella misma, pero como un objeto tal que, de primeras, sólo lo tiene *para sí*, y que todavía no es algo que sea. El *ser* se le enfrenta como una realidad efectiva distinta de la suya; y ella, ejecutando plenamente su ser-para-sí, se encamina a contemplarse como otra esencia autónoma. Este *primer propósito* es llegar a ser consciente de sí como esencia singular en la otra autoconciencia, o convertir a esa otra en sí misma; ella tiene la certeza de que, *en sí*, esa otra ya es ella misma.—En la medida en que se ha elevado desde la sustancia ética y el ser tranquilo del pensar hasta su *ser-para-sí*, ha dejado atrás, como una sombra gris y evanescente, la ley del *ethos* y de la

existencia, los conocimientos de la observación y la teoría, pues no dejan de ser un saber de alguien cuyo ser-para-sí y cuya realidad efectiva son otros que los de la autoconciencia. En lugar del espíritu de apariencia celestial, de la universalidad del saber y del hacer, donde la sensación y el disfrute de la singularidad no dicen nada, quien ha entrado en ella es el espíritu terrestre, para quien sólo el ser que sea la realidad efectiva de la conciencia singular vale como la realidad efectiva verdadera.

> Desprecia la ciencia y el entendimiento
> del hombre dones supremos:
> al diablo se ha entregado
> y en el abismo se habrá de hundir.

La conciencia, entonces, se arroja a la vida, y despliega la individualidad pura con la que entra en escena. Menos se procura su felicidad que la toma y la disfruta inmediatamente. Las sombras de la ciencia, de las leyes y de los principios, que no hacían más que interponerse entre ella y su propia realidad efectiva, desaparecen como una niebla sin vida, incapaz de acogerla a ella con la certeza de su realidad; se toma la vida igual que se arranca un fruto maduro, que cae él mismo en la mano según se lo toma.

Su actividad es actividad del *deseo* sólo según un momento; no busca la aniquilación de toda la esencia del objeto, sino sólo la forma de su ser-otro o de su autonomía, que es una apariencia sin esencia; pues, *en sí*, a ese ser-otro lo considera como la misma esencia, o como su mismidad. El elemento en que el deseo y su objeto persisten como autónomos y recíprocamente indiferentes es la *existencia viva*; el disfrute del deseo cancela ésta en la medida en que ella corresponda al objeto del deseo. Mas, aquí, este elemento, que les da a ambos su realidad efectiva separada, es, más bien, la categoría, un ser que es esencialmente un ser *representado*; es, por tanto, la *conciencia* de la autonomía;—ya sea la conciencia natural o la conciencia formada hasta ser un sistema de leyes, conciencia que mantiene a los individuos cada uno para sí. Esta separación no es en sí para la autoconciencia, la cual sabe al otro como *su propia* mismidad. Llega, pues, al disfrute del *placer*, a la conciencia de su realización efectiva en una conciencia que aparece como autónoma, o bien, a la contemplación de la

unidad de ambas autoconciencias autónomas. Alcanza su propósito, pero justo al hacerlo experimenta cuál es la verdad del mismo. Ella, la conciencia, se concibe como *esta* esencia *singular que-es-para-sí*, pero la propia realización efectiva de este propósito lo cancela, pues la conciencia no llega a serse a sí objeto en cuanto *esto singular*, sino, más bien, en cuanto *unidad* de sí misma y de la otra autoconciencia, y por ende, en cuanto singular cancelado y asumido, o en cuanto *universal*.

El placer disfrutado tiene, sin duda, el significado positivo de que la conciencia ha llegado a serse a sí misma como autoconciencia objetual, pero también, y en la misma medida, tiene el significado negativo de haber quedado cancelada *ella misma*; y al concebir su realización efectiva únicamente en aquel primer significado, su experiencia entra en su conciencia como la contradicción de que la realidad efectiva que ha alcanzado de su singularidad se vea aniquilada por la *esencia* negativa que, carente de realidad y vacía, se enfrenta a aquella realidad, y, sin embargo, es el poder que devora la autoconciencia. Esta esencia no es otra cosa que el *concepto* de lo que esta individualidad es en sí. Pero esta última es todavía la figura más pobre del espíritu en proceso de realizarse efectivamente; pues, de primeras, ella sólo se es a sus ojos la *abstracción* de la razón, o la *inmediatez* de la *unidad* del *ser para sí* y del *ser en sí*; su esencia, entonces, es sólo la categoría *abstracta*. Sin embargo, esa individualidad ya no tiene la forma del ser *inmediato*, *simple*, como era el caso a los ojos del espíritu que observa, donde era el *ser* abstracto, o bien, puesta como extraña, era la *cosidad* sin más. Aquí, el ser-para-sí y la mediación han entrado en esa cosidad. Por eso, la individualidad entra en escena como un *círculo* cuyo contenido es la referencia pura desarrollada de las esencialidades simples. Por eso, la realización efectiva que se ha alcanzado de esta individualidad no consiste sino en que ella ha expulsado este círculo de abstracciones fuera del enclaustramiento de la autoconciencia simple para arrojarlo al elemento del *ser para ella*, o de la expansión objetual. Lo que, entonces, en el disfrute de su placer, se le convierte a la autoconciencia en *objeto* como su esencia es la expansión de aquellas esencialidades vacías, de la unidad pura, de la diferencia pura y de su referencia; más allá de esto, el objeto que la individualidad experimenta como su *esencia* carece de todo contenido. Él es

lo que se llama la *necesidad*; pues la necesidad, el *destino* y cosas semejantes es justamente eso de lo que no se sabe decir *qué es* lo que hace, cuáles son sus leyes determinadas y su contenido positivo, porque es el concepto puro, absoluto, contemplado como *ser*, la *referencia* simple y vacía, pero irresistible e imperturbable cuya obra no es más que la nada de la singularidad. Ella, la necesidad, es esta *conexión firme*, porque lo que está en conexión son las esencialidades puras o las abstracciones vacías; unidad, diferencia y referencia son categorías tales que ninguna de ellas es nada en y para sí, sino sólo en referencia a su contrario, y que, por lo tanto, no pueden separarse. Están referidas unas a otras por medio de su concepto, pues son los conceptos puros mismos; y esta *referencia absoluta* y movimiento abstracto es lo que constituye la necesidad. La individualidad que es sólo singular, la cual, de primeras, no tiene por contenido suyo más que el concepto puro de la razón, en lugar de arrojarse a la vida desde la teoría muerta, más bien se ha precipitado tan sólo en la conciencia de su propia carencia de vida, y no se imparte a sí más que como la necesidad vacía y extraña, como la realidad efectiva *muerta*.

El paso que tiene lugar va de la forma de lo *Uno* a la de la *universalidad*, de una abstracción absoluta a la otra; del propósito del puro *ser-para-sí*, que ha desechado la comunidad con *otros*, a lo *puramente* contrario que, por eso, es un *ser-en-sí* igual de abstracto. Éste aparece, entonces, de tal manera que el individuo tan sólo ha sucumbido, y la singularidad, tan absolutamente rígida como frágil, queda pulverizada al contacto con una realidad efectiva igual de dura, pero continua. Al ser el individuo, en cuanto conciencia, la unidad de sí mismo y de su contrario, este sucumbir es todavía para él; es su propósito y su realización efectiva, así como la contradicción entre lo que *a sus ojos* era la esencia y lo que es *en sí* la esencia: hace la experiencia del doble sentido que hay dentro de lo que hacía, esto es, tomarse la vida[107]; tomaba la vida, pero lo que agarraba al hacerlo era más bien la muerte.

Este *paso* de su estar viva a la necesidad sin vida se le aparece a la conciencia, por ello, como una inversión que no está mediada por nada. Lo que media tendría que ser aquello en lo que ambos lados fueran uno, donde la conciencia, entonces, reconociera un momento en el otro, reconociera su

propósito y su actividad en el destino, y su destino en su propósito y su actividad, *su propia esencia* en *esta necesidad*. Pero esta unidad es, para esta conciencia, precisamente el placer mismo, o el sentimiento *simple, singular*, y el paso del momento de este propósito suyo al momento de su esencia verdadera para ella es un puro salto a lo contrapuesto; pues estos momentos no están contenidos y enlazados en el sentimiento, sino sólo en el sí-mismo puro, el cual es un universal, o el pensar. La conciencia, por tanto, con esta experiencia suya en que debería advenirle su verdad, más bien ha venido a serse un enigma a sí, las consecuencias de sus actos no son para ella sus actos mismos; lo que le ocurre no es *para ella* la experiencia de lo que ella es *en sí*; el paso no es una mera alteración de la forma de un contenido y una esencia que fueran los mismos, representados primero como contenido y esencia de la conciencia, y luego como objeto o como esencia *contemplada* de ella misma. La *necesidad abstracta*, entonces, vale como el *poder* sólo negativo, no comprendido conceptualmente, *de la universalidad*, donde la individualidad queda aplastada.

Hasta aquí llega la aparición de esta figura de la autoconciencia; el último momento de su existencia es el pensamiento de su pérdida en la necesidad, o el pensamiento de ella misma como una esencia absolutamente *extraña* a sí. Pero la autoconciencia *en sí* ha sobrevivido a esta pérdida; pues esta necesidad o universalidad pura es *su propia esencia*. Esta reflexión de la conciencia hacia dentro de sí, saber la necesidad como *sí*, es una nueva figura de esta misma conciencia.

b. La ley del corazón y el delirio del engreimiento

Lo que la necesidad sea en verdad en la autoconciencia, lo es para la nueva figura de ésta, en la que la autoconciencia se es a sí misma como lo necesario; ella sabe *de manera inmediata* que tiene dentro de sí lo *universal*, o la *ley*; la cual, en virtud de esta determinación de estar *inmediatamente* dentro del ser-para-sí de la autoconciencia, se llama la *ley del corazón*. Esta figura, en cuanto *singularidad*, es para sí esencia, al igual

que la anterior, pero es más rica, por tener la determinación de que, a sus ojos, este *ser-para-sí* vale como necesario o como universal.

La ley, entonces, que es inmediatamente la ley propia de la autoconciencia, o un corazón —pero un corazón tal que tiene una ley en él —, es el propósito al que la conciencia va a dar realidad efectiva. Se habrá de ver si su realización efectiva corresponde a este concepto y si, en ella, esta ley suya es experimentada como esencia.

A este corazón se le enfrenta una realidad efectiva; pues, en el corazón, la ley es primero sólo *para sí*, no está realizada efectivamente todavía y es por tanto, a la vez, algo *otro* distinto de lo que es el concepto. Esto otro se determina así como una realidad efectiva que es lo contrapuesto de lo que hay que realizar efectivamente y es, por ende, la *contradicción* de la *ley* y de la *singularidad*. Por un lado, la realidad efectiva es una ley que oprime a la individualidad singular, un orden violento del mundo que contradice a la ley del corazón;—por otro lado, es una humanidad que sufre bajo ese orden que no sigue la ley del corazón, sino que se halla *sometida* a una necesidad extraña.—Esta realidad efectiva que aparece *frente* a la actual figura de la conciencia no es, como resulta evidente, otra cosa que la precedente relación escindida de la individualidad y de su verdad, la relación de una necesidad cruel por la que aquélla se ve oprimida. *Para nosotros*, por consiguiente, el movimiento precedente pasa a situarse enfrente de la nueva figura, porque ésta, en sí, ha surgido de él, y el momento del que proviene es, entonces, necesario para ella; pero a ella se le aparece como algo con lo que se *encuentra*, en tanto que ella no tiene ninguna conciencia de su *origen* y en tanto que, a sus ojos, la esencia consiste más bien en ser *para sí misma* o en ser lo negativo frente a este en-sí positivo.

Cancelar esta necesidad que contradice a la ley del corazón, así como el padecimiento que ella produce: hacia eso se orienta, entonces, esta individualidad. No es ya, pues, la frivolidad de la figura anterior, que sólo quería el placer singular, sino la seriedad de un propósito elevado que busca su placer en la presentación de su propia y *excelente* esencia y en la producción del *bienestar de la humanidad*. Lo que realiza efectivamente es ello mismo la ley, y por tanto, su placer es, a la vez, el placer universal de todos los corazones. Ambas cosas están, a sus ojos, *sin separar*; su placer es

lo que está acorde con la ley, y la realización efectiva de la ley de la humanidad universal es lo que le procura su solo y singular placer. Pues, dentro de ella misma, la individualidad y lo necesario son *inmediatamente* uno; la ley es ley del corazón. La individualidad no se ha movido todavía de su sitio, y la unidad de ambos no ha llegado a tener lugar por el movimiento mediador de ellos, por la disciplina. La realización efectiva de la esencia inmediata *sin disciplinar* se considera como la presentación de una excelencia y la producción del bienestar de la humanidad.

En cambio, la ley a la que se enfrenta la ley del corazón está separada de éste, y es libre para sí. La humanidad que le corresponde no vive en la dicha que proviene de la unidad de la ley y el corazón, sino en una cruel separación y padecimiento, o cuando menos, en la privación del disfrute de sí *misma* al *obedecer* la ley, y en la falta de conciencia de la propia excelencia al *transgredirla*. Ese orden soberano divino y humano, dado que está separado del corazón, es, a los ojos de éste, una *apariencia* que debe perder lo que todavía le compete a éste, a saber, el poder violento y la realidad efectiva. Puede ocurrir que, de manera azarosa, ese orden coincida en su *contenido* con la ley del corazón, y éste pueda entonces tolerarlo; pero, a ojos del corazón, la esencia no es lo puramente conforme a la ley como tal, sino que él tenga en esa conformidad la conciencia *de sí mismo*, que se haya satisfecho en ella. Mas allí donde el contenido de la necesidad universal no coincida con el corazón, tal necesidad no será tampoco nada en sí según su contenido, y tiene que ceder ante la ley del corazón.

El individuo, entonces, *lleva a su cumplimiento* la ley del corazón; ésta se convierte en *orden universal*, y el placer, en una realidad efectiva que es, en y para sí, conforme a la ley. Pero, de hecho, en esta realización efectiva, la ley se le ha escapado al individuo; de manera inmediata, se ha convertido sólo en la relación que supuestamente se debía cancelar. La ley del corazón, justo por realizarse efectivamente, deja de ser ley del *corazón*. Pues al realizarse adquiere la forma del *ser*, y es, entonces, *poder universal* para el cual *este* corazón resulta indiferente, de tal manera que el individuo, a *su propio* orden, por el hecho mismo de *instaurarlo* él, ya no lo encuentra como suyo. Por eso, al darle realidad efectiva a su ley, no produce *su* ley, sino que, siendo ese orden *en sí* el suyo, pero un orden extraño para él, lo

único que consigue es implicarse en el orden realmente efectivo; y en un orden que, por cierto, como poder superior no sólo le es extraño, sino incluso hostil.—Por su acto, el individuo se pone *en*, o mejor dicho, se pone *como* el elemento universal de la realidad efectiva que es, y su acción misma debe tener, según su intención, el valor de un orden universal. Pero, al hacerlo, se ha *liberado* de sí mismo, continúa creciendo como universalidad para sí y se purga de la singularidad; el individuo, que quiere conocer la universalidad sólo en la forma de su inmediato ser para sí, no se conoce, entonces, en esta universalidad libre, aun cuando, a la vez, pertenece a ella, pues es su actividad. Por eso, esta actividad tiene el significado inverso de *contradecir* el orden universal, pues su acto debe supuestamente ser acto *de su* corazón singular, no realidad efectiva universal y libre; y a la vez, de hecho, la ha *reconocido* en tal acto, pues la actividad tiene el sentido de poner su esencia como *realidad efectiva libre*, es decir, de reconocer la realidad efectiva como su esencia.

El individuo, por el concepto de su actividad, ha determinado el modo más preciso en que la universalidad efectiva, de la que él se ha hecho parte, se da la vuelta contra él. Su acto, en cuanto realidad efectiva, pertenece a lo universal; pero su contenido es la propia individualidad, que se quiere conservar como esta individualidad *singular* contrapuesta a lo universal. No es una ley determinada cualquiera de cuya instauración se estuviera hablando, sino que la unidad inmediata del corazón singular con la universalidad es el pensamiento, elevado a ley y que debe tener vigencia, de que *cada corazón* tiene que reconocerse *a sí* mismo en aquello que la ley es. Pero sólo el corazón de este individuo ha puesto su realidad efectiva en su acto, el cual expresa a sus ojos *su ser para sí* o *su placer*. Este acto debe valer inmediatamente como universal, es decir, es, en verdad, algo particular, y tiene sólo la forma de la universalidad, su contenido *particular* debe valer, *en cuanto tal*, como universal. Ésta es la razón por la que los otros no encuentran que en ese contenido se cumpla la ley de su corazón, sino, más bien, *la de otro*, y justamente siguiendo la ley universal de que cada uno debe encontrar su corazón en aquello que es la ley, se vuelven igualmente contra la realidad efectiva que *aquel individuo* había establecido cuando se volvió contra la de ellos. Igual que al principio sólo encontraba la

rígida ley, ahora el individuo encuentra que los corazones de los hombres se enfrentan a sus intenciones más excelentes y los aborrece.

Como esta conciencia conoce la universalidad todavía sólo como *inmediata*, y la necesidad como necesidad del *corazón*, le resulta desconocida la naturaleza de la realización efectiva y de la eficiencia de que ésta, en cuanto lo *que es*, en su verdad es más bien lo *universal en sí*, donde la singularidad de la conciencia que se confía a ella para *ser* como *esta singularidad* inmediata, más bien termina por sucumbir; y en lugar de este *su ser*, lo que alcanza en el ser, entonces, es el extrañamiento *de sí misma*. Pero eso en lo que la autoconciencia no se conoce no es ya la necesidad muerta, sino la necesidad en cuanto vivificada por la individualidad universal. Este orden divino y humano que se había encontrado en vigor, ella lo tomaba por una realidad efectiva muerta, en lo cual, al igual que ella misma se quedaba fijada como este corazón que es para sí, contrapuesto a lo universal, los que pertenecen a ese orden no tendrían la conciencia de ellos mismos; pero lo encuentra vivificado por la conciencia de todos, y como ley de todos los corazones. Hace la experiencia de que la realidad efectiva es orden vivificado, a la vez, y de hecho, precisamente por realizar ella efectivamente la ley de su corazón; pues esto no significa otra cosa sino que la individualidad llega a serse objeto a sí en cuanto universal, pero un objeto en el que ella no se reconoce.

Lo que a esta figura de la autoconciencia, a partir de su experiencia, le brota entonces como lo verdadero *contradice* lo que ella es *para sí*. Pero lo que ella es para sí tiene para ella la forma de la universalidad absoluta, y es la ley del corazón, la cual es inmediatamente Una con la autoconciencia. Al mismo tiempo, el orden subsistente y vivo es, en la misma medida, su *propia esencia* y obra, ella no produce otra cosa que tal orden; éste se halla en una unidad igualmente inmediata con la autoconciencia. De esta manera, ésta pertenece a una esencialidad duplicada y contrapuesta, que se contradice a sí misma y está desgarrada en lo más íntimo. La ley de *este* corazón es solamente aquello en lo que la autoconciencia se reconoce a sí misma; pero el orden universal vigente, por la realización efectiva de esa ley, ha llegado, en la misma medida, a serle su propia esencia y su propia *realidad efectiva*; lo que se contradice dentro de su conciencia, entonces, es

ambas cosas, en forma de la esencia y de su propia realidad efectiva para ella.

Al enunciar este momento de su hundimiento consciente, e implícitamente en él, el resultado de su experiencia, la autoconciencia se muestra como esta inversión interior de sí misma, como la locura de la conciencia, a la cual su esencia le es inmediatamente inesencia[108], y su realidad efectiva le es inmediatamente efectiva irrealidad.—No puede tenerse la locura por un estado en el que algo sin esencia se tome sin más por esencial, o algo que no es efectivamente real por algo efectivamente real, de tal manera que lo que para uno fuera esencial o efectivamente real, para otro no lo fuera, y se disociasen las conciencias de la realidad y de la irrealidad efectivas, o de la esencialidad y la inesencialidad.—Si algo, de hecho, es efectivamente real o esencial sin más para la conciencia, pero no lo es para mí, entonces, en la conciencia de su nulidad, dado que yo a la vez también soy conciencia, tengo la conciencia de su realidad efectiva: y en tanto que ambas están fijadas, esto es una unidad que es el delirio en general. En éste, empero, hay sólo un *objeto* enloquecido para la conciencia; no la conciencia como tal, dentro de sí misma y para sí misma. En este resultado de hacer la experiencia que se ha dado aquí, sin embargo, la conciencia es, dentro de su ley, consciente *de sí misma* en cuanto esta conciencia efectivamente real; y a la vez, al habérsele *extrañado* precisamente la misma esencialidad, la misma realidad efectiva, es consciente, en cuanto autoconciencia, en cuanto realidad efectiva absoluta, de su irrealidad efectiva, o bien, ambos lados, conforme a sus contradicciones, le valen a ella inmediatamente como *su* esencia, que está, entonces, enloquecida en lo más íntimo.

Por eso, los latidos del corazón por el bienestar de la humanidad se convierten en la furia del engreimiento enloquecido; en la ira de la conciencia por conservarse frente a su destrucción, y esto de tal manera que expulsa de sí misma a la inversión que ella misma es, y se esfuerza por verlo y enunciarlo como otro. Denuncia, entonces, el orden universal como un orden inventado por clérigos fanáticos, por déspotas atrabiliarios y lacayos suyos que se resarcen de su humillación humillando y oprimiendo, como una inversión de la ley del corazón y de su felicidad, inversión

manipulada para la indecible miseria de la humanidad engañada.—En esta locura suya, la conciencia enuncia la *individualidad* como lo que enloquece y lo trastornado e invertido, mas una individualidad *extraña* y *contingente*. Pero el corazón, o la *singularidad de la conciencia que quiere ser inmediatamente universal* es esto que enloquece y, trastornado ello mismo y su actividad, no es más que producir que esta contradicción llegue a ser a los ojos de *su* conciencia. Pues lo que considera verdadero es la ley del corazón: una ley meramente *opinada, que se ha querido íntimamente decir* y que, a diferencia del orden existente, no ha resistido la luz del día, sino que más bien sucumbe al mostrarse ante ella. Esta ley suya debía supuestamente tener *realidad efectiva*; a sus ojos, la ley, en cuanto *realidad efectiva, en cuanto orden vigente*, es aquí propósito y esencia, pero, en la misma medida, la *realidad efectiva*, justamente la ley en cuanto *orden vigente*, más bien es inmediatamente, a sus ojos, lo nulo.—En la misma medida, su *propia* realidad efectiva, *él mismo* en cuanto singularidad de la conciencia, se es a sí la esencia; pero su propósito es ponerla como *ente*; a sus ojos, pues, su sí-mismo como no-individual es antes bien, inmediatamente, la esencia, o bien, su propósito en cuanto ley, precisamente como una universalidad que sería para su propia conciencia misma.—Por su actividad, este concepto suyo se convierte en su objeto; su sí-mismo lo experimenta, entonces, más bien, como lo efectivamente irreal, y la irrealidad la experimenta como su realidad efectiva. No es, entonces, una individualidad contingente y extraña, sino precisamente este corazón el que, en sí mismo y por todos lados, es lo trastornado y lo que trastorna.

Pero, en tanto que la individualidad inmediatamente universal es lo trastornado y lo que trastorna, este orden universal mismo en sí, puesto que es la ley de todos los *corazones*, es decir, de lo invertido, no está menos trastornado, tal como lo enunciaba la furiosa locura. Por un lado, en la resistencia que la ley de un corazón encuentra en los otros individuos singulares, tal orden demuestra ser *ley* de todos los corazones. Las leyes existentes son defendidas contra la ley de un individuo porque no son una necesidad carente de conciencia, vacía y muerta, sino sustancia y universalidad espiritual, en la que aquellos en los que tiene su realidad efectiva viven como individuos, y son conscientes de ellos mismos; de

modo que cuando se quejan de este orden como si él fuera contra la ley interior, y sostienen contra él las opiniones del corazón, de hecho siguen en sus corazones dependiendo de él como de su esencia, y si se les priva de este orden, o ellos mismos se ponen fuera de él, lo pierden todo. En tanto que aquí persiste justamente la realidad efectiva y el poder del orden público, éste aparece, entonces, como la esencia que se vivifica a sí misma, y la individualidad como la forma del mismo.—Pero este orden es igualmente lo invertido y trastornado.

Pues en el hecho de que este orden sea la ley de todos los corazones, de que todos los individuos sean inmediatamente esto universal, tal orden es una realidad efectiva que sólo es la realidad efectiva de la individualidad *que es para sí*, o del corazón. La conciencia que instaura la ley de su corazón experimenta, entonces, una resistencia por parte de las otras, porque contradice las leyes *igualmente singulares* de sus corazones, y éstos, en su resistencia, no hacen otra cosa que instaurar su ley y hacerla valer. Lo *universal* que hay no es, por tanto, más que una resistencia universal y una lucha de todos contra todos en el que cada uno hace valer su propia singularidad, pero, a la vez, sin llegar a conseguirlo, porque cada uno experimenta la misma resistencia, y son recíprocamente disueltos los unos por los otros. Lo que aparentemente es *orden* público es, entonces, esta pugna universal, en la que cada uno arranca para sí lo que puede, ejerce la justicia en la singularidad de los otros estableciendo firmemente la suya, la cual, a su vez, desaparece a manos de los otros. Es el *curso del mundo*, la apariencia de una marcha permanente, que no es más que una universalidad *opinada*, y cuyo contenido es, más bien, el juego sin esencia del establecimiento de las singularidades y de su disolución.

Si examinamos, confrontándolos, ambos lados del orden universal, vemos que esta última universalidad tiene por contenido la individualidad inquieta, para la cual la opinión o la singularidad es ley, lo efectivamente real es efectivamente irreal y lo efectivamente irreal es efectivamente real. Pero, a la vez, es el *lado de la realidad efectiva* del orden, ya que forma parte de ella el *ser-para-sí* de la individualidad.—El otro lado es lo universal como esencia *quieta*, pero, justamente por eso, sólo como un *interior* que no es que no sea en absoluto, pero, desde luego, no es ninguna

realidad efectiva, y sólo asumiendo la individualidad que se arrogaba la realidad efectiva puede llegar él mismo a ser realmente efectivo. Esta figura de la conciencia que consiste en llegar a serse a sí dentro de la ley, dentro de lo verdadero y bueno *en sí*, no como singularidad, sino sólo como *esencia*, pero sabiendo la individualidad como lo trastornado y lo que trastorna, y teniendo por ello que sacrificar la singularidad de la conciencia, es la *virtud*.

c. La virtud y el curso del mundo

En la primera figura de la razón activa, la autoconciencia se era pura individualidad, y frente a ella estaba la universalidad vacía. En la segunda, ambas partes de la oposición tenían cada una en ellas *ambos* momentos, la ley y la individualidad; pero una, el corazón, era su unidad inmediata, y la otra, su contraposición. Aquí, en la relación entre virtud y curso del mundo, ambos miembros, cada uno de ellos, son unidad y oposición de estos momentos, o bien, un movimiento recíproco de la ley y de la individualidad, pero un movimiento contrapuesto. Para la conciencia de la virtud, la *ley* es lo *esencial*, y la individualidad es, entonces, lo que hay que cancelar, tanto en su conciencia misma como en el curso del mundo. En aquélla, la individualidad propia ha de tomarse dentro de la disciplina que está bajo lo universal, lo verdadero y bueno en sí; pero, con ello, sigue siendo una conciencia personal; la única disciplina verdadera es el sacrificio de la personalidad toda, en cuanto que eso da prueba de que no permanece todavía aferrada a singularidades. En este sacrificio singular, a la vez, la individualidad queda aniquilada en el *curso del mundo*, ya que ella es también el momento simple común a ambas.—En este curso del mundo, la individualidad se comporta de manera inversa a como está puesta en la conciencia virtuosa, a saber: consiste en hacerse esencia y someter bajo sí, en cambio, lo bueno y verdadero *en sí*.—Además, en la misma medida, el curso del mundo no es para la virtud solamente esto universal *trastornado* por la *individualidad*, sino que el *orden* absoluto es, igualmente, momento común, sólo que, en el orden del mundo, no está presente para la conciencia como *realidad efectiva que es*, sino que es su *esencia interna*. Por eso, no es

la virtud quien tiene que propiamente producirlo primero, pues, en cuanto que *actividad,* el producir es conciencia de la individualidad, y más bien tiene que cancelar a esta última; pero, por medio de este cancelar, sólo se le hace espacio, por así decirlo, a lo *en sí* del curso del mundo para que entre en la existencia en y para sí mismo.

El *contenido* universal del curso efectivo del mundo se nos ha dado ya; considerado más de cerca, no es más que los dos movimientos precedentes de la autoconciencia otra vez. De ellos había salido la figura de la virtud; al ser ellos su origen, ella los tiene delante de sí; pero ahora procede a asumir su origen y realizarse, o, en otros términos, a llegar a ser *para sí*. El curso del mundo es, entonces, por un lado, la individualidad singular que busca su placer y disfrute, encuentra su ruina, y satisface así lo universal. Pero esta satisfacción misma, así como los demás momentos de esta relación, es una figura invertida y movimiento de lo universal. La realidad efectiva no es más que la singularidad del placer y del disfrute, mientras que lo universal está contrapuesto a ella; una necesidad que sólo es la figura vacía de ese universal, una reacción negativa y una actividad sin contenido.—El otro momento del curso del mundo es la individualidad que quiere ser ley en y para sí, y con esa fantasía que ella se figura perturba el orden existente; ciertamente, frente a ese engreimiento, la ley universal se mantiene, y no entra ya en escena como algo vacío y contrapuesto a la conciencia, como una necesidad muerta, sino como *necesidad* dentro de la *conciencia* misma. Pero cuando existe como la referencia *consciente* de la realidad efectiva que contradice absolutamente, es la locura; mientras que cuando es como realidad efectiva *objetual,* es el estado de invertido, de trastorno como tal. Lo universal, entonces, se expone, sin duda, en ambos lados como el poder de su movimiento, pero la *existencia* de este poder es sólo la inversión y trastorno universal.

Es de la virtud de donde ahora debe obtener lo universal su verdadera realidad efectiva, cancelando la individualidad, principio de la inversión y del trastorno; el propósito de la virtud es volver a invertir así el curso invertido del mundo y producir su esencia verdadera. De primeras, esta esencia verdadera es en el curso del mundo sólo como su *en sí*, no es todavía efectivamente real; y por eso la virtud sólo la *cree*. La virtud

procede a elevar esta creencia al nivel de la visión, pero sin gozar de los frutos de su trabajo y sacrificio. Pues, en la medida en que es *individualidad*, es la *actividad* de la lucha que entabla con el curso del mundo; mas su propósito y su esencia verdadera es vencer sobre la realidad efectiva del curso del mundo; la existencia del bien que ella de ese modo causa será, por ende, que cese su *actividad*, o sea, la *conciencia* de la individualidad.—Cómo supere esta lucha misma, lo que la virtud experimente en ella, si, por el sacrificio que ella toma sobre sí, el curso del mundo sucumbe, mientras que la virtud triunfa: todo esto tiene que decidirse por la naturaleza de las *armas* vivas que los luchadores blanden. Pues las armas no son otra cosa que la *esencia* de los luchadores mismos, que surge, de manera recíproca, sólo para ellos dos. Con lo que sus armas nos están ya dadas a partir de lo que hay en esta lucha.

Para la conciencia virtuosa, lo universal está en la *creencia*, o bien, es *en sí* de verdad; no es todavía una universalidad efectiva, sino *abstracta*; en esa misma conciencia, está *como propósito*, en el curso del mundo, como algo *interior*. Justamente en esta determinación es como lo universal se presenta también en la virtud para el curso del mundo, pues, de primeras, ella, la virtud, quiere llevar a cabo el bien, y no lo da ella misma todavía por efectivante real. Esta determinidad puede verse también como que el bien, al entrar en escena en lucha con el curso del mundo, se presenta como siendo *para otro*; como algo que no es *en y para sí mismo*, pues, de otro modo, no querría darse su verdad doblegando primero a su contrario. Que, de primeras, sea sólo *para otro* significa lo mismo que lo que antes se mostraba de él en la consideración opuesta, a saber, que, de primeras, no es más que una *abstracción* que sólo tiene realidad dentro de esta relación, y no en y para sí.

El bien o lo universal, entonces, tal como entra aquí en escena, es lo que se llaman los *dones, capacidades, fuerzas*[109]. Es un modo de ser de lo espiritual en el que éste es representado como algo universal que precisa, para su vivificación y movimiento, del principio de la individualidad, y tiene en ésta su *realidad efectiva*. Este principio, en la medida en que está en la conciencia de la virtud, *aplica bien* este universal, pero en la medida en que está en el curso del mundo, *abusa* de él;—tal universal es un

instrumento pasivo que, gobernado por la mano de la individualidad libre, indiferente al uso que ella hace de él, también puede ser malempleado para producir una realidad efectiva que es su destrucción; una materia sin vida que carece de autonomía propia, que puede ser así o de otro modo, y hasta ser formada de modo que acabe echándose a perder.

En tanto que este universal se ofrece por igual a la conciencia de la virtud y al curso del mundo, no es posible prever si, armada de esta guisa, la virtud vencerá al vicio. Las armas son las mismas; son estas capacidades y fuerzas. Ciertamente, la virtud ha montado una emboscada con su creencia en la unidad primitiva de su propósito y de la esencia del curso del mundo, de suerte que esa unidad ataque por la espalda al enemigo durante la lucha y haga cumplirse *en sí* aquel propósito; con lo que para el caballero de la virtud su propia actividad y lucha resultan ser propiamente, de hecho, un duelo de esgrima frente al espejo, duelo que él no *puede* tomar en serio, porque su verdadera fortaleza la pone en que el bien sea *en y para sí mismo*, es decir, en que él se de cumplimiento a sí mismo… y duelo ante el espejo que él no *debe* dejar que se ponga serio. Pues aquello que él vuelve contra el enemigo y encuentra vuelto contra sí, y que expone al peligro de desgastarse y dañarse, tanto en él mismo como en su enemigo, no debería ser el bien mismo, ya que está luchando para conservarlo y llevarlo a cabo; sino que lo que se pone aquí en peligro son sólo los dones y las capacidades indiferentes. Pero estos últimos, de hecho, no son otra cosa que justamente aquel universal mismo desprovisto de individualidad, que debía supuestamente ser obtenido y realizado efectivamente por medio del combate.—A la vez, sin embargo, este universal está *ya realizado efectivamente* y de manera inmediata por el concepto de combate mismo; es lo *en sí*, lo *universal*; y su realización efectiva quiere decir únicamente esto: que *sea a la vez para otro*. Los dos lados indicados antes, según cada uno de los cuales lo universal se convertía en una abstracción, *no están ya separados*, sino que, en y por la lucha, el bien está puesto en los dos modos al mismo tiempo.—La conciencia virtuosa, empero, entabla la lucha contra el curso del mundo como contra algo contrapuesto al bien; y lo que el curso del mundo le presenta a ella es lo universal, no sólo como algo abstracto universal, sino como algo vivificado por la individualidad, y que es para

otro, o, en otros términos, el *bien efectivamente real*. Así, entonces, cuando la virtud consigue asir el curso del mundo, da siempre con lugares tales que son la existencia del bien mismo, el cual se halla inextricablemente entrelazado en toda aparición del curso del mundo en cuanto que es lo *en-sí* de éste, en cuya realidad efectiva tiene también su propia existencia; con lo que el curso del mundo es invulnerable para la virtud. Justamente tales existencias del bien, y por ende, tales relaciones inviolables son, todas ellas, momentos que la virtud misma debía poner en juego y sacrificar en ella. Por eso, la lucha sólo puede ser un oscilar entre preservar y sacrificar; o más bien, ni se puede sacrificar lo propio ni se puede infligir daño a lo extraño. La virtud no sólo es igual que ese combatiente al que lo único que le importa en la lucha es mantener limpia su espada, sino que, además, ha empezado el duelo para preservar las armas, y no sólo no puede usar las suyas, sino que, además, tiene que mantener intactas las del enemigo y protegerlas contra sí mismas, pues todas ellas son nobles porciones del bien por el que ella ha entablado el combate.

A los ojos de este enemigo, en cambio, la esencia no es lo *en-sí*, sino la *individualidad*; su fuerza es, entonces, el principio negativo para el que nada es subsistente y absolutamente sagrado, sino que puede arriesgarse a la pérdida de todo y de todos, y soportarla. Esto le proporciona tanta certidumbre de su victoria como la contradicción en que se halla enredado su contrincante. Lo que a ojos de la virtud es *en-sí*, a ojos del curso del mundo es sólo para *él*, él está libre de cualquier momento que sea firme y fijo para ella, y al que ella esté atada. A tal momento lo tiene en su poder por el hecho de que para él vale como un momento tal que tanto puede cancelarlo como dejarlo subsistir; con lo que también tiene en su poder al caballero virtuoso atado a ese momento. Éste no puede desprenderse de él como de un manto que tuviera echado exteriormente por encima, ni tampoco liberarse dejándolo atrás; pues es, a sus ojos, una esencia que no se puede abandonar.

Por lo que se refiere, finalmente, a la emboscada con la que el buen *en-sí* quería sorprender astutamente por la espalda al curso del mundo, esta esperanza es nula en sí. El curso del mundo es la conciencia vigilante y cierta de sí misma que no se deja sorprender por detrás, sino que a todo le

muestra la frente; pues él es esto: que todo es *para él*, que todo está *delante de él*. En cambio, el buen en-sí, si es para su enemigo, lo es en el combate que hemos visto; pero en la medida en que no es *para él*, sino *en sí*, es el instrumento pasivo de los dones y capacidades, materia carente de realidad efectiva; representada como existencia, sería una conciencia durmiente que va quedando rezagada, no se sabe dónde.

La virtud resulta, entonces, vencida por el curso del mundo, porque su propósito era, de hecho, la *esencia* abstracta, irreal e inefectiva, y porque, en lo que respecta a la realidad efectiva, su actividad se basaba en *diferencias* que sólo están en las *palabras*. Ella quería consistir en llevar el bien a la *realidad efectiva* por el *sacrificio de la individualidad*, pero el lado de la *realidad efectiva* no es él mismo distinto del lado de la *individualidad*. El bien debe supuestamente ser aquello que es *en sí* y a lo que está contrapuesto lo que es, pero lo *en-sí*, tomado según su realidad y su verdad, es más bien el ser mismo. Al comienzo, lo *en-sí* es la *abstracción de la esencia* frente a la realidad efectiva; pero la abstracción es justamente aquello que no es de verdad, sino que es sólo *para la conciencia*; mas esto significa que él mismo, lo en-sí, es aquello que se denomina *realmente efectivo*; pues lo realmente efectivo es lo que es esencialmente *para otro*, o, en otros términos, es el ser. La conciencia de la virtud, empero, descansa sobre esta diferencia entre lo *en-sí* y el *ser*, que no tiene ninguna verdad.— El curso del mundo debía supuestamente ser la inversión del bien poniéndolo patas arriba, porque tenía como principio suyo la individualidad; pero ésta es el principio de la *realidad efectiva*; pues justamente ella es la conciencia por la que *lo-que-es-en-sí* es igualmente *para otro*; el curso del mundo invierte lo inmutable, pero, de hecho, lo invierte de la *nada de la abstracción* al *ser de la realidad*.

El curso del mundo vence, entonces, sobre aquello que la virtud constituye en oposición a él; vence sobre ella, a quien la abstracción sin esencia le es la esencia. Pero no vence sobre algo real, sino sobre la creación de diferencias que no son tales, sobre este hablar pomposo de lo mejor de la humanidad y de la opresión de ésta, del sacrificio por el bien y del mal uso de los dones; semejantes esencias ideales y propósitos se hunden todos juntos como palabras hueras que elevan el corazón y dejan la

razón vacía; son edificantes, pero no construyen nada; declamaciones que sólo enuncian determinadamente este contenido: que el individuo que pretende actuar para tan nobles fines y profiere tan excelentes sentencias se tiene a sí mismo por un ser excelente;—henchimiento que hace más grande la propia cabeza y la de los otros, pero acrecentándola a base de unas ínfulas vanas.—La virtud antigua tenía su significado determinado y seguro, pues tenía en la *sustancia* del pueblo su *fundamento lleno de contenido*, y su propósito era un bien realmente efectivo *que ya existía*; por eso, tampoco estaba dirigida contra la realidad efectiva como si en ésta todo estuviera *universalmente* invertido y trastornado, ni contra un *curso del mundo*. La que hemos examinado aquí, en cambio, está sacada fuera de la sustancia, es una virtud sin esencia, un virtud sólo de la representación y de palabras que carecen de ese contenido.—Esta vacuidad de la charlatanería en combate con el curso del mundo quedaría al descubierto en cuanto se debiera decir lo que significan sus sentencias: por eso se las *presupone como ya conocidas*. La exigencia de decir eso conocido, o bien se vería cumplida con un nuevo aluvión de sentencias, o bien se le contrapondría la apelación al corazón, que, supuestamente, dice *interiormente* lo que significan; es decir, se concedería la incapacidad para decirlo *de hecho*. De una manera sin conciencia, la nulidad de esa charlatanería parece haber alcanzado también su certeza para la cultura de nuestra época, en cuanto que se ha desvanecido todo el interés de la masa entera de tales sentencias y del modo de pavonearse con ellas; una pérdida que se expresa en que ya no producen más que aburrimiento.

El resultado que se desprende de esta oposición, entonces, consiste en que la conciencia deja caer, como quien se despoja de un manto vacío, la representación de un bien *en sí* que todavía no tuviera realidad efectiva. En su combate, ha hecho la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como parecía; pues su realidad efectiva es la realidad efectiva de lo universal. Con esta experiencia, caduca el recurso de producir el bien *sacrificando* la individualidad; pues la individualidad es precisamente la *realización efectiva* de lo-que-es-en-sí; y la inversión deja de ser vista como una inversión del bien, ya que es más bien, justamente, darle la vuelta al

mismo, en cuanto propósito, para dirigirlo hacia la realidad efectiva; el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal.

Pero, de hecho, entonces, lo que queda aquí también vencido y desaparecido es aquello que, como *curso del mundo*, se enfrentaba a la conciencia de lo que es en sí. El *ser-para-sí* de la individualidad estaba allí contrapuesto a la esencia o lo universal, y aparecía como una realidad efectiva separada del *ser-en-sí*. Al haberse mostrado, sin embargo, que la realidad efectiva está en una unidad indisociada con lo universal, el *ser-para-sí* del curso del mundo prueba, de la misma manera que lo *en sí* de la virtud es sólo un *modo de ver*[110], no ser ya más él tampoco. La individualidad del curso del mundo puede muy bien creerse que actúa sólo *para sí* o *egoístamente, en beneficio propio*; es mejor que lo que ella se cree, su actividad es, a la vez, algo *que es en sí, actividad universal*. Cuando actúa egoístamente, entonces no sabe lo que hace, y cuando asevera que todos los hombres actúan egoístamente, tan sólo afirma que ningún hombre tiene conciencia de lo que es la actividad.—Cuando actúa *para sí* es cuando se produce, entonces, precisamente la realidad efectiva a partir de lo que, de primeras, sólo *es en sí*; el propósito, entonces, del *ser-para-sí* que opina tener al en-sí contrapuesto a él: su agudeza vacía, así como sus sutiles explicaciones, que saben mostrar el egoísmo del provecho propio por todos lados, se han desvanecido tanto como el propósito de lo en-sí y de su charlatanería.

Así, pues, *la actividad y afanes de la individualidad son fin y propósito en sí mismos; el uso de las fuerzas, el juego de sus manifestaciones* es lo que les da vida a esas fuerzas que, de otro modo, serían lo en-sí muerto; lo en-sí no es un universal sin llevar a cabo, abstracto y carente de existencia, sino que por sí mismo es, inmediatamente, esta presencia y esta realidad efectiva del proceso de la individualidad.

C. LA INDIVIDUALIDAD QUE SE ES REAL EN Y PARA SÍ MISMA

La autoconciencia ha captado ahora el concepto de sí, que primero era solamente nuestro concepto de ella, a saber: ser toda realidad en la certeza de sí misma; y, a partir de ahora, su fin y esencia son la compenetración en movimiento de lo universal —los dones y capacidades— y de la individualidad. Los momentos singulares de este cumplimiento y compenetración *antes de la unidad* en la que han venido a juntarse son los fines que hemos examinado anteriormente. Han desaparecido en cuanto abstracciones y quimeras que formaban parte de aquellas primeras e insulsas figuras de la autoconciencia espiritual y tenían su verdad únicamente en el ser opinado del corazón, de las fantasías y de los discursos, no en la razón, que ahora, cierta en y para sí de su realidad, no busca ya producirse primero como *fin* en *oposición* a la realidad que es inmediatamente, sino que tiene por objeto de su conciencia la categoría como tal.— Pues, en efecto, la determinación de la autoconciencia *que es para sí*, o *negativa*, con la que la razón entró en escena, ha quedado cancelada; la autoconciencia se *encontraba* con una realidad efectiva que era lo negativo de ella, y sólo cancelándola llegaba ella a darse la realización efectiva de su fin. Pero, en tanto que el *fin* y el *ser para sí* han resultado ser lo mismo —lo que es el *ser para otro* y la *realidad efectiva con que se ha encontrado*—, la verdad ya no se separa de la certeza —el fin puesto se toma ahora por la certeza de sí mismo, y la realización efectiva del mismo por la verdad, o bien, el fin se toma por la verdad y la realidad efectiva por la certeza—, sino que la esencia y el fin en y para sí mismo es la certeza de la realidad inmediata misma, la compenetración de lo *en-sí* y el *ser-para-sí*, de lo universal y de la individualidad; la actividad es en ella misma su verdad y su realidad efectiva, y la *presentación* o el *enunciar la individualidad* es, a sus ojos, fin en y para sí mismo.

Con este concepto, entonces, la autoconciencia ha retornado hacia dentro de sí desde las determinaciones contrapuestas que tenían la categoría para ella y su comportamiento hacia esta última, primero como conciencia que observa y luego como activa. Su objeto es la categoría pura misma, o bien, en otros términos, es la categoría la que se ha hecho consciente de sí misma. De este modo, queda cerrada la cuenta con sus figuras previas; éstas yacen a su espalda en el olvido, no se le enfrentan como un mundo suyo

con el que se encuentra, sino que tan sólo se desarrollan dentro de ella misma como momentos transparentes. No obstante, aún dentro de su conciencia, se disocian unas de otras como un *movimiento* de momentos diferentes que todavía no se ha compendiado en su unidad sustancial. Mas en *todos estos momentos* mantiene ella firmemente la unidad simple del ser y del sí-mismo que es el *género* de ellos.

Con esto, la conciencia ha arrojado por la borda toda oposición y todo condicionamiento de su actividad; parte *de sí*, fresca, para ir, no hacia *otra cosa*, sino *hacia sí misma*. Siendo la individualidad la realidad efectiva en ella misma, la *materia* de su realizar, de su obra y el *fin y propósito* de la actividad están en la actividad misma. Por eso, la actividad tiene el aspecto del movimiento de un círculo que se mueve libremente en el vacío dentro de sí mismo, lo mismo se expande que se encoge sin obstáculos y, perfectamente satisfecho, sólo juega dentro de sí mismo y consigo mismo. El elemento en el que la individualidad expone su figura tiene el significado de un puro registrar y acoger esta figura; es, sin más, la luz del día a la que la conciencia se quiere mostrar. La actividad no cambia nada, y no va contra nada; es la forma pura de transponer desde el *no ser visto* hasta el *ser visto*, y el contenido que se saca a la luz del día y se expone no es otra cosa que lo que esta actividad es ya *en sí*. Es *en sí*: tal es su forma como unidad *pensada*; y es *efectivamente real*: tal es su forma como unidad *que es*; ella misma es *contenido* sólo en esta determinación de la simplicidad frente a la determinación de su pasar transitorio y de su movimiento.

a. El reino animal del espíritu y el engaño, o la Cosa misma

Esta individualidad real en sí vuelve a ser, primero, una individualidad *singular* y *determinada*; se sabe como la realidad absoluta, y por eso, esta última, tal como la individualidad se hace consciente de ella, es la realidad *universal abstracta* que, sin cumplimiento y contenido, no es más que el pensamiento vacío de esta categoría.— Se ha de ver cómo se determina en sus momentos este concepto de la individualidad real en sí misma, y cómo su concepto de ella misma entra a sus ojos en la conciencia.

El concepto de esta individualidad, tal como ella, como tal, es para sí misma toda realidad, es, para empezar, *resultado*; ella no ha expuesto todavía su movimiento y realidad, y *está puesta aquí inmediatamente como ser-en-sí simple*. Pero la negatividad, que es lo mismo que aparece como movimiento, está en el *en-sí simple* como *determinidad*; y el *ser* o lo en-sí simple viene a ser un contorno determinado. Por eso, la individualidad entra en escena como naturaleza primigenia determinada: como naturaleza *primigenia*, pues es *en sí*: y como primigenia-determinada, pues lo negativo es en lo *en-sí*, y éste es, por eso, una cualidad. Esta restricción del ser, sin embargo, *no* puede *restringir* la *actividad* de la conciencia, pues ésta es aquí un referir*se a sí misma* completamente acabado, estando cancelada la referencia a otro que fuera una restricción de éste. Por eso, la determinidad primigenia de la naturaleza es sólo un principio simple: un elemento transparente universal en el que la individualidad tanto permanece libre e igual a sí misma como despliega en él sin obstáculos sus diferencias, y, en su realización efectiva, es pura interacción consigo misma. Igual que la vida animal indeterminada, por ejemplo, le insufla su hálito al elemento del agua, del aire o de la tierra, y lo hace dentro de estos principios, a su vez determinados, sumerge en ellos todos sus momentos, pero los conserva en su poder y en su Uno sin atender a esa restricción del elemento, y, en cuanto esta organización particular, sigue siendo el mismo reino animal universal.

Esta *naturaleza* primigenia determinada de la conciencia que permanece libre y entera dentro sí misma aparece como el *contenido* propiamente dicho, inmediato y único, de lo que el individuo ve como su fin y propósito. Es, ciertamente, contenido *determinado*, pero sólo es *contenido* como tal en la medida en que consideramos al *ser-en-sí* aisladamente; en verdad, sin embargo, él es la realidad penetrada de individualidad; la realidad efectiva, tal como la tiene la conciencia en ella misma en cuanto singular, y primero, en cuanto *ente*, no está todavía puesta como actuando. Para la actividad, empero, por un lado, aquella determinidad no es una restricción que quiera trascender porque, considerada como cualidad que es, es el color simple del elemento en el que se mueve; pero, por otro lado, la negatividad es *determinidad* sólo en el ser; mas la actividad no es ella misma otra cosa que la negatividad; en la individualidad actuante, entonces, la determinidad está

resuelta en negatividad en general, o en la quintaesencia de toda determinidad.

Ahora bien, dentro de la *actividad* y de la conciencia de la actividad, la naturaleza simple primigenia entra en la diferencia que toca en suerte a la conciencia. *Primero*, la actividad está presente como objeto, más precisamente, como *objeto* tal como éste aún forma parte de la conciencia, como *fin*, y está, por ende, contrapuesta a una realidad efectiva presente. El *otro* momento es el *movimiento* del fin representado como en reposo, la realización efectiva en cuanto referencia del fin a la realidad efectiva completamente formal, y por ende, la representación del *pasaje* mismo, o el *medio*. Lo *tercero*, finalmente, es el objeto, ya no como fin del cual la conciencia actuante fuera inmediatamente consciente como *suyo*, sino tal como él es en cuanto *otro*, saliendo de ella, y *para ella*.—Ahora bien, estos lados diversos han de sostenerse, sin embargo, de acuerdo con el concepto de esta esfera, de tal manera que el contenido dentro de ellos siga siendo el mismo, y que no se cuele dentro ninguna diferencia, ni de la individualidad y del ser en general, ni del *fin* frente a la *individualidad* en cuanto *naturaleza primigenia*, tampoco frente a la realidad efectiva presente, ni tampoco, en la misma medida, del *medio* frente a ella como *meta* absoluta, ni de la *realidad efectiva obrada* frente al fin, o frente a la naturaleza primigenia, o el medio.

Por de pronto, entonces, la naturaleza primigeniamente determinada de la individualidad, su esencia inmediata, no está todavía puesta como actuando, y así, se llama capacidad, talento, carácter etc., *particulares*. Se trata de examinar esta peculiar tintura del espíritu en cuanto contenido único del fin, en cuanto realidad sola y única. Si uno se representase la conciencia como trascendiendo esto y queriendo llevar a su realidad efectiva otro contenido, entonces se la representaría como una *nada* que trabaja hacia *la nada*.—Además, esta esencia primigenia no sólo es contenido del fin, sino que es también, en sí, la *realidad efectiva* que, por lo demás, aparece como materia *dada* de la actividad, como realidad efectiva *encontrada* y por formar en la actividad. Y es que la actividad no es más que un puro transponer de la forma de lo no presentado todavía a la del ser presentado; el ser-en-sí de aquella realidad efectiva contrapuesta a la

conciencia ha descendido hasta quedar en una mera apariencia vacía. Esta conciencia, al determinarse a sí para actuar, no se deja confundir por la apariencia de la realidad efectiva presente, y, saliendo del vagabundeo por pensamientos y fines vacíos, tiene que mantenerse unida respecto al contenido primigenio de su esencia.—Ciertamente, este contenido primigenio es primero para la conciencia, *en tanto que es ella quien lo ha realizado*; pero lo que ha quedado eliminado es la diferencia entre algo tal que sea *para la* conciencia solamente *dentro de ella*, y una realidad efectiva que sea en sí fuera de la conciencia. Sólo que para que sea *para ella* lo que es *en sí*, ella tiene que actuar, que obrar; o bien, el obrar es justamente el llegar a ser del espíritu *en cuanto conciencia*. Lo que ella sea *en sí*, lo sabrá ella, entonces, por su realidad efectiva. Por eso, el individuo no puede saber lo que *él es* antes de haberse llevado a la realidad efectiva por medio de la actividad.—Pero, entonces, parece que no puede determinar el *fin* de su actividad antes de haber actuado; al mismo tiempo, sin embargo, en tanto que es conciencia, tiene que tener previamente delante de sí la acción como *enteramente suya*, esto es, como *fin*. El individuo que va a obrar parece, pues, encontrarse en un círculo en el que cada momento presupone ya lo otro, y parece, por tanto, no poder encontrar comienzo alguno, porque sólo *por el hecho* llega a conocer *por primera vez* su esencia original, la que tiene que ser su fin y propósito, pero para actuar, tiene *previamente* que tener ese fin y propósito. Mas justamente por eso tiene que empezar *inmediatamente*, cualesquiera que sean las circunstancias, a avanzar hacia la actividad, sin darle más vueltas al *comienzo*, el *medio* y el *final*; pues su esencia y su naturaleza *que es en sí* es todo en uno, comienzo, medio y final. En *cuanto* comienzo, se halla presente en las *circunstancias* de la acción, y el *interés* que el individuo encuentra en algo es ya la respuesta dada a la pregunta de si se ha de hacer algo aquí, y qué. Pues lo que parece ser una realidad efectiva con la que se ha encontrado, es, en sí, su naturaleza primigenia que sólo tiene la apariencia de un *ser*: una apariencia que reside en el concepto de la actividad que se escinde en dos; pero que, en cuanto naturaleza primigenia *suya*, se enuncia en el *interés* que el individuo encuentra en ella.—Asimismo, el *cómo*, o los *medios*, están determinados en y para sí. El *talento*, igualmente, no es otra cosa que la individualidad

primigenia determinada, considerada como *medio interno*, o como *paso* del fin propuesto hacia la realidad efectiva. Pero el medio *realmente efectivo* y el *paso* real es la unidad del talento y de la naturaleza de la Cosa que se halla presente en el interés. Aquél representa en el medio el lado de la actividad, éste, el lado del contenido, ambos son la individualidad misma en cuanto compenetración del ser y de la actividad. Así, pues, lo que hay aquí son *circunstancias* encontradas que son, en sí, la naturaleza primigenia del individuo; luego, el interés, que las pone justamente como lo *suyo*, o como *fin y propósito*, y finalmente, la conjunción y cancelación de los términos de esta oposición en el *medio*. Este enlace cae todavía él mismo dentro de la conciencia, y la ley que acabamos de considerar es un lado de la oposición. Esta apariencia que aún resta de contraposición queda cancelada por el *paso* mismo o por el *medio*;—pues éste es *unidad* de lo externo y de lo interno, lo contrario de la determinidad, a la que tiene como medio *interno*, la cancela, pues, y se pone a sí, esta unidad de la actividad y del ser, en la misma medida, como algo *externo*, como la individualidad que ha llegado efectivamente a ser; es decir, que está puesta *para ella misma* como lo *que es*. De este modo, toda esta acción no sale de sí ni como *circunstancia*, ni como *fin*, ni como *medio*, ni como *obra*.

Pero con la obra parece hacer entrada la diferencia de las naturalezas primigenias, la obra, como la naturaleza primigenia que ella expresa, es algo *determinado*, pues, una vez que la actividad la deja en libertad como *realidad efectiva que es*, es la negatividad en cuanto cualidad en ella. Pero la conciencia se determina frente a la obra como lo que tiene en ella la determinidad como negatividad *en general*, como actividad; es, entonces, lo universal frente a esa determinidad de la obra, con lo que puede *compararla* con otras y, a partir de ahí, captar las individualidades mismas como *diversas*; captar al individuo que sigue interviniendo dentro de su obra, ya sea como energía más fuerte de la voluntad, o como naturaleza más rica, esto es, una naturaleza tal que su determinidad primitiva esté menos restringida;—y a otra naturaleza, en cambio, captarla como más débil o más menesterosa. Frente a esta diferencia inesencial de la *magnitud*, el *bien* y el *mal* expresarían una diferencia absoluta; pero esta última no tiene aquí lugar. Lo que se tomara de un modo o de otro es, de igual manera, un

conjunto de actividades y afanes, un exponerse y enunciarse de una individualidad, y por eso todo está bien, y no se podría propiamente decir qué habría aquí de malo. Obra mala se llamaría a la vida individual de una naturaleza determinada que se realizara efectivamente en ello; se echaría a perder y se convertiría en una mala obra solamente por el pensamiento que compara, el cual, sin embargo, es algo vacío, ya que va más allá de la esencia de la obra, que consiste en ser un expresarse de la individualidad, y busca y reclama en ella más cosas, no se sabe qué.—Tal pensamiento comparativo podría concernir únicamente a la diferencia a la que hemos aludido antes; pero ésta es en sí, en cuanto diferencia de la magnitud, una diferencia inesencial; y aquí lo es, precisamente, porque lo que se compararía unas con otras son obras o individualidades diversas, pero que no tienen nada que ver entre ellas; cada una se refiere sólo a sí misma. Sólo la naturaleza primigenia es lo *en-sí*, o bien, en otros términos, lo que podría ser puesto en el fondo como pauta para juzgar una obra, y a la inversa; pero ambas cosas se corresponden mutuamente, no hay nada para la individualidad que no sea *por medio* de ella, o bien, no hay ninguna *realidad efectiva* que no sea su naturaleza y su actividad, ni hay ninguna actividad ni ningún en-sí de esa realidad efectiva que no sea efectivamente real, y lo que hay que comparar es sólo estos momentos.

Por eso, en modo alguno tienen lugar ni *elevación*, ni *lamento*, ni arrepentimiento; pues todo lo que sea de ese género procede del pensamiento que se imagina otro *contenido* y otro *en-sí* distintos de lo que son la naturaleza primigenia del individuo y su despliegue tal como se da en la realidad efectiva. Sea lo que sea lo que él haga y le ocurra, lo ha hecho él, y es él mismo; sólo puede tener la conciencia del puro traducirse *a sí mismo*, desde la noche de la posibilidad al día del presente, de lo *en-sí abstracto* al significado del ser *efectivamente real*, y la certeza de que lo que le advenga en este ser no es distinto de lo que estaba dormido en aquella noche. La conciencia de esta unidad es, ciertamente, también una comparación, pero, justamente, lo que se compara tiene sólo la *apariencia* de la oposición; una apariencia de forma que, para la autoconciencia de la razón —que sabe que la individualidad es ella misma la realidad efectiva—, no es más que apariencia. El individuo, entonces, dado que sabe que en su

realidad efectiva no puede encontrar nada distinto de la unidad de ésta con él, o distinto de la certeza de sí mismo en la verdad de esa unidad, y sabe, por tanto, que siempre alcanza sus fines, no puede sino *vivir la alegría en sí*.

Éste es el concepto que hace de sí misma la conciencia que está cierta de sí como absoluta compenetración de individualidad y ser; veamos ahora si este concepto se le confirma por medio de la experiencia, y si su realidad coincide con él. La obra es la realidad que la conciencia se da; es aquello en lo que el individuo es para él lo que él es *en sí*, y lo es de tal manera que la conciencia, *para la cual* él llega a ser en la obra, no es lo particular, sino la conciencia *universal*; con la obra como tal, se ha sacado a sí para ponerse en el elemento de la universalidad, en el espacio sin determinidad del ser. La conciencia que se retira de su obra es, de hecho, la conciencia universal: porque, en esa oposición, ella llega a ser la *negatividad absoluta* o la actividad: está frente a su obra, que es lo *determinado*; se transciende a sí, pues, en cuanto obra, y ella misma es el espacio sin determinidad que no se encuentra colmado por su obra. Si antes, en el concepto, su unidad sí que se conservaba, ello ocurría precisamente por el hecho de que la obra quedaba cancelada en cuanto obra *que es*. Pero la obra debe ser, y lo que hay que ver es cómo la individualidad va a conservar la universalidad y sabrá satisfacerse en el *ser* de la obra.—Se ha de examinar, primero, la obra para sí que ha llegado a ser. Ha sido fecundada también con toda la naturaleza de la individualidad; por eso, su ser es él mismo una actividad en la que todas las diferencias se compenetran y disuelven; la obra, entonces, ha sido expulsada hacia un *subsistir* en el que la determinidad de la naturaleza primigenia sale, de hecho, hacia fuera para enfrentarse a otras naturalezas determinadas, interviene en ellas, como ellas en ella, y se pierde como momento evanescente en este movimiento universal. Si, *dentro* del concepto de la individualidad que es real en y para sí, todos los momentos, circunstancias, fines, medios y la realización efectiva son iguales unos a otros, y la naturaleza determinada primigenia sólo vale como elemento universal, en cambio, al convertirse este elemento en ser objetual, saldría a la luz en la obra su *determinidad* como tal, conservando su verdad en su disolución. Visto más de cerca, esta disolución se presenta de tal manera

que en esta determinidad el individuo ha llegado a serse efectivamente real en cuanto *éste*; pero ella, la determinidad, no es sólo el contenido de la realidad efectiva, sino, también, la forma de la misma; o bien, la realidad efectiva, en cuanto tal, sin más, es justamente esta determinidad de estar contrapuesto a la autoconciencia. De este lado, se muestra como la realidad efectiva que ha desaparecido del concepto, tan sólo *encontrada ahí, extraña*. La obra *es*; es decir, es, para otras individualidades y para ella, una realidad efectiva extraña, en lugar de la cual aquéllas tienen que poner la suya, a fin de darse por medio de *su* acción la conciencia de *su* unidad con la realidad efectiva; o bien, *su* interés en esa obra, puesto por *su* naturaleza primigenia, es distinto del interés *peculiar y característico* de esta obra, la cual, por eso, queda convertida en otra cosa distinta. La obra, entonces, es, en general, algo efímero, pasajero, que queda borrado por el juego contrario de otras fuerzas e intereses, y más bien presenta la realidad de la individualidad como evanescente que como plenamente cumplida.

Así que a la conciencia se le origina en su obra la oposición entre el hacer y el ser, oposición que, en las figuras anteriores de la conciencia, era a la vez el *comienzo* de la actividad, y aquí sólo es *resultado*. Pero, de hecho, esta oposición estaba subyacente, en tanto que la conciencia se dirigía a la acción como individualidad real *en sí*; pues a la acción se le presuponía la *naturaleza primigenia determinada* en cuanto lo *en-sí*, y el puro dar cumplimento por el cumplimiento mismo es lo que esa naturaleza tenía por *contenido*. Pero la actividad pura es la forma *igual* a sí misma, la cual, por ende, es desigual con la *determinidad* de la naturaleza primigenia. Aquí, como en los demás sitios, es indiferente cuál de ambos se denomina *concepto*, y cuál *realidad*; la naturaleza primigenia es lo *pensado* o lo *en sí* frente a la actividad en la que ella sola y primeramente tiene su realidad; o bien, la naturaleza primigenia es el *ser* tanto de la *individualidad* en cuanto tal como de ella en cuanto obra, mientras que la actividad es el concepto primigenio, en cuanto pasaje absoluto, o en cuanto el *devenir*. Esta *inadecuación* del concepto y de la realidad que reside en su esencia la experimenta y aprende la conciencia en su obra; es en ésta, pues, donde ella llega a serse tal como es en verdad, y donde su concepto vacío se desvanece por sí mismo.

En esta contradicción fundamental de una obra que es la verdad de esta individualidad que se es a sí real en sí, vuelven a entrar en escena como contradictorios, entonces, todos los lados de la individualidad; o bien, la obra, en cuanto que es contenido de la individualidad entera a partir de la *actividad* —que es la unidad negativa y mantiene atrapados todos los momentos—, habiendo sido sacada fuera, al ser, deja ahora libres los momentos; y, en el elemento del subsistir, vienen a ser mutuamente indiferentes. Concepto y realidad, entonces, se separan en cuanto fin y en cuanto aquello que es la *esencialidad primigenia*. Es contingente que el fin, el propósito, tenga esencia de verdad, o que se haga de lo en-sí un fin. Igualmente, concepto y realidad vuelven a separarse como *pasaje* a la realidad efectiva y como *fin*; o bien, es contingente que se haya elegido el *medio* que expresa el fin. Y, finalmente, estos momentos internos juntos, ya pueden tener en sí una unidad o no tenerla: la *actividad* del individuo vuelve a ser contingente frente a la *realidad efectiva* como tal; la *fortuna* decide tanto a favor de un fin mal determinado y medios mal elegidos como contra ellos.

Cuando, entonces, por ende, a la conciencia, en su obra, le adviene la *oposición* del querer y el llevar a cabo, del fin y de los medios, y a su vez, de todo esto interior junto y de la realidad efectiva misma, cosas todas estas que, de manera general, comprehende *dentro de sí la contingencia de su actividad*, lo que también está presente, sin embargo, y en la misma medida, es la *unidad* y la *necesidad* de esa actividad; este lado se extiende sobre aquél, y la *experiencia* de la *contingencia de la acción* es, ella misma, sólo una *experiencia contingente*. La *necesidad* de la actividad consiste en que *fin* se refiere simplemente a la *realidad efectiva*, y esta unidad es el concepto de la actividad; se obra porque la actividad es en y para sí misma la esencia de la realidad efectiva. Ciertamente, lo que resulta en la obra es la contingencia que el *ser-llevado-a-cabo* tiene frente al *querer* y el *llevar a cabo*, y esta experiencia, que parece tener que valer como la verdad, contradice aquel concepto de la acción. Pero si examinamos el contenido de esta experiencia en su integridad, ese contenido es *la obra que se desvanece*; lo que se *conserva* no es el *desvanecerse*, sino que el

desvanecerse es él mismo efectivo y está atado a la obra, desvaneciéndose con ella; lo *negativo se hunde ello mismo* con lo *positivo cuya negación es*.

Este desvanecerse del desvanecerse reside en el concepto mismo de la individualidad real en sí; pues aquello en lo que la obra, o algo que hay en ella, se desvanece, y que debía de dar a lo que se ha denominado experiencia su supremacía sobre el concepto que la individualidad tiene de sí misma, es la *realidad efectiva objetual*; pero ésta es un momento que tampoco en esta conciencia misma tiene ya ninguna verdad para sí; esta última consiste sólo en la unidad de la conciencia con la actividad, y la *obra verdadera* es sólo aquella unidad de la *actividad y del ser*, del *querer* y del *llevar a cabo*. A los ojos de la conciencia, pues, en virtud de la certeza que subyace a su actuar, la realidad efectiva misma *contrapuesta* a esa certeza es tal que sólo es *para ella, la conciencia*; a ella, en cuanto *autoconciencia* que ha retornado hacia dentro de sí, ante la que se ha desvanecido toda oposición, la oposición no puede advenirle ya en esta forma de su *ser-para-sí* contra la *realidad efectiva*; sino que la oposición y la negatividad que vienen a aparecer en la obra, por tanto, no sólo aciertan en el contenido de la obra, o de la conciencia, sino en la realidad efectiva como tal, y por consiguiente, en la oposición presente sólo por ellos y en ellos, y en el desvanecerse de la obra. De este modo, entonces, la conciencia se refleja dentro de sí desde su obra perecedera, y afirma su concepto y su certeza como lo *que es* y lo *que permanece* frente a la experiencia de la *contingencia* de la actividad; de hecho, hace la experiencia de su concepto, en el cual la realidad efectiva es sólo un momento, es algo *para ella*, no lo en-y-para-sí; hace la experiencia de esa realidad efectiva como momento evanescente, y por eso, vale para ella sólo como *ser* en general, cuya universalidad es lo mismo que la actividad. Esta unidad es la obra verdadera; es *la Cosa misma*, que se afirma sin más, y es experimentada, aprendida, como lo *permanente*, independiente de la Cosa que es la *contingencia* de la actividad individual como tal, de las circunstancias, de los medios y de la realidad efectiva.

La *Cosa misma* está contrapuesta a estos momentos sólo en la medida en que éstos deben valer aisladamente, pero, esencialmente, es la unidad de la realidad efectiva y de la individualidad como compenetración de ambas;

asimismo, es actividad, y en cuanto actividad es *puro hacer* en general, *y por ello, en la misma medida, un hacer de este individuo*; y es este hacer, esta actividad, en cuanto que, como *fin*, todavía le pertenece a él, en oposición a la realidad efectiva; asimismo, es el *paso* desde esta determinidad a la contrapuesta; y finalmente, es una *realidad efectiva* que está presente *para la conciencia*. *La Cosa misma*, por ende, expresa la esencialidad *espiritual* donde todos estos momentos se hallan cancelados y asumidos en cuanto que valgan para sí, donde sólo valen, pues, como universales, y donde, a la conciencia, su certeza de sí misma le es esencia objetual, le es *una Cosa*; objeto nacido de la autoconciencia como *suyo*, sin dejar de ser un objeto propiamente dicho, un objeto libre.—Ahora, para la autoconciencia, sólo por ella tiene su significado la *cosa* de la certeza sensorial y de la percepción; en esto se basa la diferencia que hay en alemán entre una *cosa ordinaria, Ding*, y una *Cosa como causa, o aquello de lo que se trata*[111].—La conciencia recorrerá aquí un movimiento que corresponde al de la certeza sensorial y al de la percepción.

En *la Cosa misma*, entonces, en cuanto compenetración objetualizada de la individualidad y la objetualidad mismas, es donde le ha advenido a la autoconciencia su concepto verdadero de sí, o dicho de otro modo, donde ella ha llegado a la conciencia de su sustancia. Al mismo tiempo, tal como ella es aquí, esa conciencia de su sustancia acaba de llegar a ser, y es por eso *inmediata*, y éste es el modo determinado en el que la esencia espiritual se halla aquí presente: aún no ha medrado hasta la sustancia real de verdad. En esta conciencia inmediata de ella, la *Cosa misma* tiene la forma de la *esencia simple*, la cual, en cuanto universal, contiene dentro de sí todos sus diversos momentos y les corresponde, pero también, a su vez, es indiferente a ellos en cuanto momentos determinados, y es libre para sí, y es como esta Cosa libre, *simple y abstracta*, *como la esencia*. Los diversos momentos de la determinidad primigenia, o de la *Cosa de este individuo*, de sus fines, de los medios, de la actividad misma y de la realidad efectiva, son para esta conciencia, por un lado, momentos singulares que ella puede abandonar y entregar *frente a la Cosa misma*; pero, por otro lado, todos ellos tienen a la Cosa misma por esencia sólo de tal manera que ella se encuentra como lo universal *abstracto* de ellos en cada uno de estos diversos momentos, y

puede ser *predicado* suyo. Ella misma no es todavía el sujeto, sino que como tal valen aquellos momentos, porque ellos caen del lado de la *singularidad* en general, mientras que la Cosa misma sólo es, todavía, lo simplemente universal. Es el *género* que se encuentra en todos estos momentos como especies suyas, y que está igualmente libre de ellos.

Se llama *honesta* a la conciencia que, por un lado, ha llegado a este idealismo que *la Cosa misma expresa*, y por otro lado, tiene lo verdadero en esta Cosa en cuanto esa universalidad formal; a la conciencia que le importa siempre sólo esta última, que, por eso, vagabundea por sus diversos momentos y especies, y no alcanzándolos en uno de ellos o en un significado, justo por eso se hace con ellos en otro, con lo que, de hecho, siempre obtiene la satisfacción que le debía tocar a esta conciencia conforme a su concepto, que ella cree que le corresponde. Bien puede ir ella como quiera, ha llevado a cabo y alcanzado la *Cosa misma*, pues ésta, en cuanto género *universal* de aquellos momentos, es predicado de todos.

Si no lleva a cabo un fin hasta darle *realidad efectiva*, en todo caso lo ha *querido*, es decir, convierte el *fin* en cuanto *fin*, el *puro hacer* que nada actúa, en la *Cosa misma*; y por eso, puede expresarse y consolarse diciendo que, de todos modos, siempre ha estado *haciendo y moviendo* algo. Como lo universal mismo contiene bajo sí lo negativo o el desvanecerse, entonces, el que la obra se convierta en nada es también ello mismo *su actividad*; ha estimulado a los otros a ello, y en el *desvanecerse* de su realidad efectiva encuentra todavía una satisfacción, igual que los niños malos disfrutan *de sí mismos* cuando les dan una bofetada, por ser la causa de ella. O bien, *ni siquiera ha intentado* ejecutar la Cosa misma, y *no ha hecho absolutamente nada*, y entonces es que no ha *podido; la Cosa misma* es, a sus ojos, justamente *unidad* de su *resolución* y de la *realidad*; ella afirma que la *realidad efectiva* no sería otra cosa que *su capacidad, lo que ella pudiera hacer*.—En definitiva, algo se le ha hecho interesante en general, sin que ella haga nada, de modo que esta *realidad efectiva* es, a sus ojos, la Cosa misma justamente en el interés que encuentra ella, aunque no haya sido producto suyo; si es una suerte con la que se ha encontrado personalmente, sostiene que es *obra* y *mérito* suyo; si es un acontecimiento de orden mundial que no le concierne mayormente, también lo convierte en suyo, y

considera este *interés inactivo* como el *partido* que ha tomado a favor o en contra, contra el que ha *combatido* o que ha *sostenido*.

La *honestidad* de esta conciencia, así como la satisfacción que ella vive por todas partes, consiste, de hecho, como es patente, en que *no pone juntos* sus *pensamientos*, los que ella tiene de la Cosa misma. A sus ojos, *la Cosa misma* es en tal medida *su* Cosa, su asunto propio y su causa, como no lo es *ninguna obra*, o es el *puro hacer* y el *fin vacío*, o también una *realidad efectiva inactiva*; convierte un significado tras otro en sujeto de este predicado, y olvida uno tras otro. Ahora, en el mero haber *querido*, o también en el *no haber podido*, la Cosa misma tiene el significado del *fin vacío*, y de la unidad *pensada* del querer y del llevar a cabo. El consuelo por la aniquilación del fin, haberla *querido*, o haberla *puramente hecho*, así como la satisfacción por haberles dado a los otros algo que hacer, hace del *puro hacer* o de la obra *totalmente mala* una esencia, pues bien se puede llamar algo malo a lo que no es absolutamente ninguna cosa. Finalmente, si se da el afortunado caso de encontrarse con la *realidad efectiva*, este ser viene a ser, sin hechos, la Cosa misma.

La verdad de esta honestidad, empero, consiste en no ser tan honesta como su aspecto indica. Pues no puede ser que carezca de pensamientos hasta el punto de dejar de hecho que estos momentos diversos se desintegren, sino que tiene que tener conciencia inmediata de la oposición que hay entre ellos, porque ellos, pura y simplemente, se refieren unos a otros mutuamente. El *puro* hacer es esencialmente actividad *de este* individuo, y esta actividad es, igual de esencialmente, una *realidad efectiva*, o una Cosa. A la inversa, la *realidad efectiva* es, esencialmente, sólo como *su* actividad, y también como *actividad en general*; y *su* actividad es, a la vez, sólo como actividad en general, también, entonces, realidad efectiva. Así, en tanto que al individuo le parece que se trata sólo de la *Cosa misma* en cuanto *realidad efectiva abstracta*, se da también esto: que a él le importa en cuanto que es *su* actividad. Pero, en la misma medida, en tanto que a él le importan sólo las *actividades y afanes*, no las toma en serio, sino que a él le importa sólo *una Cosa*, y la Cosa le importa en cuanto que es la *suya*. Finalmente, en tanto que él parece querer sólo *su* Cosa y *su* actividad,

lo que importa, de nuevo, es la *Cosa en general*, o la realidad efectiva que permanece en y para sí.

La Cosa misma y sus momentos, igual que aparecen aquí como *contenido*, son también necesarios, en la misma medida, como *formas* en la conciencia. Entran en escena como contenido sólo para desvanecerse, haciéndole cada uno sitio al otro. Por eso, tienen que estar presentes en la determinidad como *cancelados*; pero, de esa manera, son lados de la conciencia misma. La *Cosa misma* está presente como lo *en-sí* o su *reflexión hacia dentro de sí*, pero el *desplazamiento* de unos momentos por otros se expresa en la conciencia de tal manera que ellos no están puestos *en sí*, sino puestos en ella sólo para *otro*. Uno de los momentos del contenido es puesto a la luz por la conciencia y representado *para otros*; pero, a la vez, desde ahí, la conciencia está reflejada hacia dentro de sí, y lo contrapuesto está, en la misma medida, presente en ella; la conciencia lo conserva para sí, como suyo. Al mismo tiempo, tampoco es que uno cualquiera de los momentos fuera él solo únicamente sacado fuera y expuesto, quedándose otro únicamente retenido en lo interior, sino que la conciencia va alternándose con ellos; pues tanto del uno como del otro tiene que hacer momentos esenciales para sí y para los otros. El *todo* es la compenetración semoviente de la individualidad y de lo universal; pero como este todo está presente para esta conciencia sólo como la esencia *simple* y, por ende, como la abstracción *de la cosa misma*, sus momentos se desintegran y separan, desagregándose de ella y unos de otros; y *en cuanto todo*, sólo es agotado y presentado por medio de la alternancia separadora de exponer fuera y de retener para sí. En tanto que, en esta alternancia, la conciencia tiene un único momento para sí y como esencial dentro de su reflexión, mientras que al otro lo tiene en *ella* sólo exteriormente o para los otros, interviene aquí un juego recíproco de las individualidades en el que ellas tanto se engañan a sí mismas como se engañan entre ellas mutuamente, tanto se engañan como se encuentran engañadas.

Así, pues, una individualidad se pone a ejecutar algo; con lo cual parece que ha hecho de algo *una Cosa*; actúa, obra, con lo que llega a ser para los otros, y parece que lo que le importa es la *realidad efectiva*. Los otros, entonces, toman su actividad por un interés en la Cosa como tal, y por el fin

de que *la cosa sea ejecutada*; siendo indiferente que lo sea por esa primera individualidad o por ellos. Al indicar, por consiguiente, que son ellos quienes han producido esta Cosa, o donde no es el caso, al ofrecer y prestar su ayuda, aquella conciencia está, al contrario, más allá de donde ellos se creen que ella está; a ella, lo que le interesa de la Cosa son sus propias *actividades y afanes*, y al darse cuenta de que esto era la *Cosa misma*, los otros, entonces, se sienten engañados.—Pero, de hecho, su mismo *apresurarse* para ayudar no era otra cosa que esto: ellos querían ver y mostrar *su actividad*, no la *Cosa misma*; es decir, querían engañar al otro justamente de la manera en que ellos se quejan de haber sido engañados.—Al haber resultado ahora que las *propias actividades y afanes*, el juego *de sus fuerzas*, pasa por ser la Cosa misma, parece que la conciencia se ocupa sólo de su esencia *para sí*, no para los otros, y parece estar preocupada únicamente por la actividad en cuanto *suya*, no en cuanto una actividad *de los otros*, con lo que parece dejar a los otros que, igualmente, hagan lo que quieran con *su* Cosa. Sólo que, otra vez, vuelven a equivocarse; la conciencia ya está fuera allí donde ellos creían estar. A ella no le importa la Cosa en cuanto *esta Cosa singular suya*, sino en cuanto *Cosa*, en cuanto universal que es para todos. Se mezcla, entonces, en la actividad y la obra de ellos, y si ya no puede quitárselas de las manos, se interesa al menos por ellas ocupándose de juzgar; si le imprime a la obra el sello de su aprobación y de alabanza, ello tiene el sentido de que en la obra no sólo alaba la obra misma, sino, a la vez, *su propia* generosidad y moderación por no arruinar la obra, en cuanto obra, con su censura. Al mostrar un interés por la *obra*, disfruta también de *sí misma*; y en la misma medida, le da la bienvenida a la obra que censura justamente por ese placer *de su propia* actividad que por medio de ella se le procura. Los que, sin embargo, se tienen por engañados, o se hacen pasar por tales, por esa injerencia, querían, más bien, engañar ellos mismos de la misma manera. Hacen pasar sus actividades y afanes por algo que solamente es para ellos mismos, en lo que únicamente se tenían por fin a sí y a *su propia* esencia. Sólo que al hacer algo, y por ende, exponerse y mostrarse a la luz, contradicen inmediatamente, por medio de este hecho, su pretendida intención de querer excluir la luz del día mismo, la conciencia universal y la participación de Todos; la realización efectiva

es, más bien, una exposición de lo suyo en el elemento universal, con lo que deviene, y debe devenir, la Cosa de todos.

Hay, pues, tanto un engaño de sí mismo como de los otros cuando se supone que se trata sólo de la Cosa *pura*; una conciencia que abre y revela una Cosa hace más bien la experiencia de que los otros, igual que hacen las moscas con la leche recién servida, se apresuran a acercarse y quieren sacar partido de ella; y ellos hacen en la conciencia la experiencia de que para ella tampoco se trata de la Cosa como objeto, sino como la Cosa suya. En cambio, si se supone que sólo la *actividad misma*, el uso de las facultades y capacidades, o el proferirse de esta individualidad es lo esencial, también se hace recíprocamente la experiencia de que *todos* se agitan y se tienen por invitados, y en lugar de un *puro* hacer, o de una actividad *singular* peculiar y propia, lo que se ha abierto y revelado era más bien algo que, en la misma medida, era *para otros*, o *una cosa misma*. En ambos casos ocurre lo mismo, y tiene sólo un sentido diverso frente a aquel que se había supuesto que debía valer. La conciencia hace la experiencia de que ambos lados son momentos igualmente esenciales, y con ello, de lo que es la *naturaleza de la Cosa misma*, a saber ni solamente Cosa que estuviera contrapuesta a la actividad en general y a la actividad singular, ni actividad que estuviera contrapuesta al persistir y que fuera el *género libre* de estos momentos en cuanto *especies* suyas, sino una esencia cuyo ser es la *actividad* del individuo *singular* y de todos los individuos, y cuya actividad es inmediatamente *para otros*, o bien: es una *Cosa*, y sólo es Cosa en cuanto *actividad de todos* y de *cada uno*; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la esencia *espiritual*. La conciencia hace la experiencia de que ninguno de esos momentos es *sujeto*, sino que, más bien, ambos se disuelven en la *Cosa universal misma*; los momentos de la individualidad que, para la carencia de pensamientos de esa conciencia, pasaban sucesivamente por ser sujetos, se recogen en la individualidad simple que, en cuanto que *esta individualidad*, es también inmediatamente universal. De este modo, la Cosa misma pierde la relación del predicado y la determinidad de la universalidad abstracta e inane, es más bien la sustancia penetrada por la individualidad; el sujeto en el que la individualidad es tanto en cuanto ella misma o en cuanto é*sta*, como en cuanto *todos* los

individuos, y lo universal que sólo en cuanto esta actividad de todos y cada uno es un *ser*, una realidad efectiva en el hecho de que *esta* conciencia la sabe como su efectividad singular y como efectividad de todos. La *Cosa pura misma* es lo que antes se determinaba como *categoría*, el ser que es yo, o yo que es el ser, pero en cuanto *pensar* que todavía se diferencia de la *autoconciencia efectivamente real*; pero aquí, los momentos de la autoconciencia efectivamente real, en la medida en que los denominamos contenido, fin, actividad y realidad efectiva, igual que en la medida en que los denominamos su forma, ser-para-sí y ser para otro, están puestos como siendo una sola cosa con la categoría simple misma, y por lo cual, ésta es, a la vez, todo el contenido.

b. La razón legisladora

En su simple ser, la esencia espiritual es *conciencia pura* y *ésta* autoconciencia. La *naturaleza* primigenia-*determinada* del individuo ha perdido su significado positivo de ser *en sí* el elemento y el fin de su actividad; es sólo momento cancelado y asumido, y el individuo es un *sí-mismo*; en tanto que sí-mismo universal. A la inversa, la *Cosa formal misma* tiene su cumplimiento en la individualidad activa que se diferencia dentro de sí; pues las diferencias de esta individualidad constituyen el *contenido* de aquello universal. La categoría es *en sí*, en cuanto lo universal de la *conciencia pura*; es igualmente *para sí*, pues el sí-mismo de la conciencia es igualmente momento de ella. Ella es *ser* absoluto, pues aquella universalidad es la simple *seipseigualdad del ser*.

Así pues, lo que a ojos de la conciencia es el objeto tiene el significado de ser lo *verdadero; es* y *vale* en el sentido de *ser* y *valer en y para sí mismo*; es la *Cosa absoluta*, que ya no padece de la oposición entre la certeza y su verdad, lo universal y lo singular, el fin y su realidad, sino que está ahí siendo la *realidad efectiva* y la *actividad* de la autoconciencia; por eso, esta Cosa es la *sustancia ética*; y la conciencia de esta Cosa es la conciencia *ética*. A sus ojos, su objeto vale en la misma medida como lo *verdadero*, pues esto último unifica autoconciencia y ser en una sola unidad;

vale como lo *absoluto*, pues la autoconciencia no puede ni quiere ya ir más allá de este objeto, porque, dentro de él, ella está cabe sí misma; no *puede*, porque él es todo ser y poder; no *quiere*, porque él es el *sí-mismo* o la voluntad de este sí-mismo. Es el objeto *real* en él mismo en cuanto objeto, pues tiene en él la diferencia de la conciencia; se divide en masas[112] que son las *leyes determinadas* de la esencia absoluta. Mas esas masas no enturbian el concepto, pues, dentro de éste permanecen incluidos los momentos del ser, de la conciencia pura, y del sí-mismo: una unidad que constituye la esencia de estas masas, y no les permite ya a estos momentos disociarse dentro de esta diferencia.

Estas leyes o masas de la sustancia ética están reconocidas de modo inmediato; no cabe preguntar por su origen y su justificación, ni tampoco buscar otra ley, pues otra cosa distinta de la esencia que es *en y para sí* sería únicamente la autoconciencia misma; pero ésta no es otra cosa que esta esencia, pues ella misma es el ser-para-sí de esta esencia, la cual es la verdad precisamente porque es tanto el *sí-mismo* de la conciencia como su *en-sí* o conciencia pura.

La autoconciencia, al saberse como momento del *ser-para-sí* de esta sustancia, expresa entonces la existencia de la ley dentro ella de tal manera que la *sana razón* sabe inmediatamente lo que es *justo* y *bueno*. Tan *inmediatamente* como lo sabe *vale* también, igual de inmediatamente, a sus ojos, y ella dice inmediatamente: esto *es justo y bueno*. Y, por cierto, *esto*. Son leyes *determinadas*, es Cosa misma cumplida y llena de contenido.

Lo que se da de una manera tan inmediata tiene que ser recibido y examinado de una manera igual de inmediata; e igual que con lo que la certeza sensorial enunciaba inmediatamente como algo que es, también del ser que enuncia esta certeza ética inmediata, o de las masas de la esencia ética que son inmediatamente, habrá que ver qué hechura tienen. Nos lo mostrarán unos ejemplos de algunas de estas leyes, y al tomarlos en la forma de sentencias de la razón sana *que sabe*, no hace falta que traigamos primero a colación el momento que hay que hacer valer en ellas cuando se las examina en cuanto leyes éticas *inmediatas*.

«*Cada cual debe decir la verdad.*»—Aunque esta obligación se enuncia como incondicional, en seguida se concede esta condición: que uno sepa la

verdad. Con lo que el mandamiento rezará así: *cada cual debe decir la verdad, cada vez según el conocimiento y la convicción que de ella tenga*. La sana razón, justo esa conciencia ética que sabe inmediatamente lo que es justo y bueno, explicará también que esta condición venía ya asociada con su sentencia universal de tal manera que ella, *íntimamente*, *quería decir* el mandamiento en ese sentido. Pero, al decir esto, está concediendo, de hecho, que, más bien, ya está infringiendo inmediatamente el mandamiento al enunciarlo; *decía*: cada cual debe decir la verdad; *pero lo que quería decir íntimamente* era que debe decir la verdad de acuerdo con el conocimiento y la convicción que de ella tenga; esto es: decía algo distinto de lo que quería decir íntimamente; y decir algo distinto de lo que se quiere decir íntimamente significa no decir la verdad. La no-verdad o la torpeza, corregida, se expresa entonces así: *cada uno debe decir la verdad de acuerdo con el conocimiento y la convicción que tenga de ella en cada caso*.—Pero, con esto, lo que vale *en sí*, *universal y necesario* que la sentencia quería enunciar se ha invertido, más bien, en una perfecta *contingencia*. Pues el que la verdad pueda ser dicha depende de la contingencia de que yo la conozca y me pueda persuadir de ella; por lo demás, no se dice nada más que esto: que lo verdadero y lo falso deben ser dichos los dos revueltos, según viene que uno lo conozca, lo quiera decir íntimamente y lo conciba. Esta *contingencia del contenido* tiene la *universalidad* sólo en *la forma de una proposición* en la cual se expresa; pero, en cuanto proposición ética, promete un *contenido* universal y necesario, y se contradice a sí misma por el carácter contingente de éste.—Si, finalmente, se corrigiera la proposición eliminando el carácter contingente del conocimiento y de la convicción de la verdad, diciendo que ésta, además, *debiera ser sabida*, entonces sería éste un mandamiento que contradiría justamente aquello de lo que se partía. Primero, la sana razón debía tener *inmediatamente* la capacidad de enunciar la verdad; pero ahora se dice que *debería saberla*, es decir, que no sabe enunciarla *inmediatamente*.—Si se examina la proposición del lado del *contenido*, éste ha desaparecido con la exigencia de que se debe *saber* la verdad; pues tal exigencia se refiere al *saber sin más*: se debe saber; lo que se exige, entonces, más bien, es algo que está libre de todo contenido determinado.

Pero aquí se estaba hablando de un contenido *determinado*, de *una diferencia* en la sustancia ética. Sólo que esta determinación *inmediata* de la sustancia es un contenido tal que se ha mostrado más bien como una contingencia perfecta, y que, una vez elevado a la universalidad y necesidad de tal manera que el *saber* quede enunciado como ley, más bien se desvanece.

Otro célebre mandamiento es: *amarás al prójimo como a ti mismo*. Está dirigido al individuo singular en su relación con otros individuos singulares, y lo *afirma* COMO *una relación de singular a singular*, o sea, como relación de sentimiento. El amor activo —pues un amor inactivo no tiene ningún ser, y por eso no es el que se quiere decir aquí íntimamente— persigue apartar el mal de un ser humano y hacerle el bien. Para este menester, hay que diferenciar cuál es el mal en él, cuál es el bien adecuado para hacer frente a ese mal, y cuál es, en general, su bienestar; esto es, tengo que amarle con *entendimiento*; un amor sin entendimiento le hará daño, quizá más que el odio. Pero esta beneficencia esencial y con entendimiento, inteligente, es, en la más rica e importante de sus figuras, una actividad universal e inteligente**[113]** del Estado: una actividad comparada con la cual, la actividad del individuo singular en cuanto singular es, como tal, tan poca cosa que casi no merece la pena el esfuerzo de hablar acerca de ella. Mientras que esa actividad del Estado es de un poderío tal que si la actividad singular quisiera oponerse a él y quisiera, ya ser directamente un crimen de por sí, ya, por amor al otro, estafarle a lo universal el derecho y la participación que tiene en ese otro, sería completamente inútil, y quedaría destruida inexorablemente. A la beneficencia que es sentimiento no le queda más significado que el de una actividad totalmente singular, una ayuda de emergencia tan contingente como momentánea. Es el azar quien determina no sólo su ocasión, sino también si realmente es una *obra*, si no volverá a disolverse en seguida otra vez o si no se volverá más bien en un mal. Con lo cual, este actuar para el bienestar de los otros que se enuncia como necesario tiene tal hechura que quizá pueda existir, o quizá no; que, si por azar se da el caso, quizá sea una obra, quizá sea buena, o quizá no. De modo que esta ley tiene un contenido tan poco universal como la primera que hemos considerado y no expresa —como debiera hacerlo en tanto que

ley ética absoluta— algo que sea *en y para sí*. O bien, en otros términos: tales leyes se quedan estancadas en el *deber*, pero no tienen ninguna *realidad efectiva*; no son *leyes,* sino nada más que *mandamientos*.

Pero, de hecho, por la naturaleza de la Cosa misma, resulta evidente que hay que renunciar a un *contenido* universal absoluto; pues a la sustancia simple —y su esencia es ser esto simple— le es *inadecuada* cualquier *determinidad* que se ponga en ella. En su simple absolutidad, el mandamiento mismo enuncia un *ser ético inmediato*; la diferencia que aparece en él es una determinidad, y por tanto un contenido que se halla *bajo* la universalidad absoluta de este ser simple. Con lo que, al tener que renunciar a un contenido absoluto, sólo puede corresponderle una *universalidad formal,* o bien esto: que no se contradiga, pues la universalidad sin contenido es la universalidad formal, y el contenido absoluto mismo significa tanto como una diferencia que no es tal, o tanto como carencia de contenido.

Lo que le queda a esta práctica de legislar, entonces, es la *forma pura de la universalidad*, o bien, de hecho, la *tautología* de la conciencia que se pone enfrente del contenido, y un saber, no del contenido *que es*, o del *contenido* propiamente dicho, sino de la *esencia* o de la seipseigualdad de ésta.

Con lo que la esencia ética no es inmediatamente, ella misma, un contenido, sino sólo una pauta para medir si un contenido es capaz o no de ser ley por no contradecirse. La razón legisladora ha quedado rebajada a una razón que se limita a *examinar*.

c. La razón que examina leyes

Una diferencia en la sustancia ética simple es para ésta una contingencia que, en determinado mandamiento, veíamos emerger como contingencia del saber, de la realidad efectiva y de la actividad. La *comparación* de aquel simple ser y de la determinidad que no le corresponde caía dentro de nosotros; y en ella, la sustancia simple mostraba ser universalidad formal o *conciencia* pura que, libre del contenido, se pone enfrente de él, y es un

saber acerca de él en cuanto este contenido determinado. De este modo, esta universalidad sigue siendo lo mismo que era la *Cosa misma*. Pero, dentro de la conciencia, es otra cosa; a saber, no es ya el género inerte y carente de pensamiento, sino que está refererida a lo particular, y tiene vigencia para el poderío y la verdad de éste.—Esta conciencia parece ser primero la misma práctica de examinar que nosotros éramos anteriormente, y su actividad parece no poder ser otra cosa que lo que ya ha acontecido: una comparación de lo universal con lo determinado, de la que resultaría la falta de adecuación entre ambos, igual que antes. Aquí, sin embargo, la relación del contenido con lo universal es distinta, toda vez que este último, lo universal, ha ganado otro significado; es una universalidad *formal*, de la que el contenido universal es *capaz*, pues, dentro de ella, el contenido es considerado solamente en referencia a sí mismo. Cuando examinábamos nosotros, la maciza sustancia universal se situaba frente a la determinidad, la cual se desarrollaba como contingencia de la conciencia en la que la sustancia entraba. Aquí, un extremo de la comparación ha desaparecido; lo universal ya no es la sustancia *que es* y *que vale*, o lo justo en y para sí, sino saber simple o forma que compara un contenido sólo consigo mismo, y lo mira detenidamente para ver si es o no una tautología. Ya no se dan leyes, sino que se las *examina*; y las leyes están *ya* dadas para la conciencia que examina; ésta acoge su contenido tal como él simplemente es, sin entrar a considerar la singularidad y la contingencia inherentes a su realidad efectiva, tal como hacíamos nosotros, sino que se queda detenida en el mandamiento en cuanto mandamiento, y se comporta frente a él tan simplemente como simple es su pauta.

Pero justo por esta razón, esta práctica de examinar no llega muy lejos; precisamente la pauta, en tanto que es la tautología y es indiferente frente al contenido, lo mismo acoge dentro de sí este contenido que el contrario.—Está la cuestión de si debe ser ley en y para sí el que haya *propiedad; en y para sí*, no por la utilidad que pueda tener para otros fines; la esencialidad ética consiste precisamente en que la ley sea igual sólo a sí misma, y que por esta seipseigualdad, entonces, se halle fundamentada en su propia esencia, no sea algo condicionado. La propiedad, en y para sí, no se contradice; es una determinidad *aislada*, o puesta igual sólo a sí misma. La

nopropiedad, el que no haya un dueño de las cosas, o la comunidad de bienes, tampoco se contradice en nada. El que algo no pertenezca a nadie, o pertenezca al primero que tenga a bien apropiarse de ello, o a todos conjuntamente, y a cada uno según sus necesidades, o por partes iguales, es una *determinidad simple*, un *pensamiento formal*, igual que su contrario, la propiedad.—Desde luego, si se considera la cosa sin dueño como *forzosamente objeto de las necesidades*, entonces es forzoso que se convierta en posesión de algún individuo singular; y sería contradictorio, antes bien, convertir la libertad de la cosa en ley. Pero, cuando se habla de que las cosas no tengan dueño, no se está queriendo decir una ausencia de dueño absoluta, sino que la cosa debe *pasar* a ser *posesión* de alguien individual en función de *sus necesidades*, y no para conservarla, sino para usarla inmediatamente. Pero proveer así las necesidades, en función totalmente del azar, es contradictorio con la naturaleza de la esencia consciente, que es lo único de lo que estamos hablando aquí; pues ésta tiene que representarse sus necesidades en la forma de la *universalidad*, debe cuidarse de toda su existencia y adquirir un bien permanente. De modo que el pensamiento de que una cosa sea entregada en suerte azarosamente a la primera vida consciente de sí que pase a su lado, según sus necesidades, no coincide consigo mismo.—En una comunidad de bienes en la que, de modo universal y permanente, se cuidara de que así fuera: o bien se le da a cada uno *tanto como necesita* —y entonces se contradicen mutuamente esta desigualdad y la esencia de la conciencia para la que la *igualdad* de los individuos singulares es un principio—; o bien, siguiendo este último principio, se reparte por *igual*, y entonces la parte proporcional no se corresponde con las necesidades, cuando ésta era su único concepto.

Sólo que, si de este modo la no-propiedad aparece de manera contradictoria, ello ocurre únicamente porque no se la ha dejado como determinidad *simple*. A la propiedad le ocurre exactamente igual cuando se la disuelve en momentos. La cosa singular que es mi propiedad vale entonces como una cosa *universal, sólidamente fijada, permanente*; pero esto contradice su naturaleza, la cual consiste en ser usada y *desaparecer*. Vale, a la vez, como *lo mío* que todos los demás reconocen, excluyéndose de ella. Pero en el hecho de que yo esté reconocido reside más bien mi

igualdad con todos, lo contrario de la exclusión.—Lo que poseo es un *cosa*, es decir, algo que para otros en general es un ser totalmente universal y que no comporta la determinación de ser sólo para mí; que *yo* lo posea contradice su cosidad universal. Por eso, la propiedad se contradice por todos lados tanto como la no-propiedad; cada una tiene en ella estos dos momentos contrapuestos, mutuamente contradictorios, de la singularidad y la universalidad.—Pero cada una de estas determinidades, representada *simplemente* como propiedad o como no-propiedad, sin un desarrollo ulterior, es una determinidad tan *simple* como la otra, es decir, no contradictoria consigo.—Por eso, la pauta de la ley que la razón tiene en ella misma se adapta igual de bien a todo, con lo que, de hecho, no es ninguna pauta.—Resultaría en verdad extraordinario que la tautología, el principio de contradicción, que, en lo que se refiere al conocimiento de la verdad teórica, sólo es admitido como criterio formal, esto es, como algo que es del todo indiferente frente a la verdad y la noverdad, *debiera de ser algo más* en lo que se refiere al conocimiento de la *verdad* práctica.

En los dos momentos recién considerados, en los que se colmaba la esencia espiritual previamente vacía, se cancelaba, primero el poner determinidades inmediatas en la sustancia ética, y luego, el saber acerca de ellas si son leyes o no. Con lo que el resultado parece ser éste: que ni las leyes determinadas ni un saber acerca de las mismas pueden tener lugar. Mas la sustancia es la *conciencia* de sí en cuanto *esencialidad* absoluta, conciencia que, por tanto, no puede abandonar ni la *diferencia* que hay en ella, ni el *saber* acerca de esta diferencia. El que la práctica de legislar y la de examinar las leyes hayan mostrado su nulidad tiene este significado: que ambas, tomadas singular y aisladamente, son sólo momentos de la conciencia ética que no se sostienen, inconsistentes; y el movimiento con el que entran en escena tiene el sentido formal de que, por él, la sustancia ética se presenta como conciencia.

En la medida en que estos dos momentos son determinaciones más cabales de la conciencia de la *Cosa misma*, pueden ser vistos como formas de la *honestidad*, la cual, al igual que hace, por lo demás, con sus momentos formales, se pasea ahora dando vueltas con un contenido de-lo-que-debe-ser

lo justo y lo bueno, y se cree que en la sana razón y en la intelección con entendimiento tiene la fuerza y la validez de los mandamientos.

Pero, sin esta honestidad, las leyes no tienen vigencia como *esencia de la conciencia,* ni el examinar vale tampoco como actividad *dentro* de ella; sino que estos momentos, según entran cada uno en escena *inmediatamente* para sí como una *realidad efectiva*, expresan, el uno, un establecer inválido de leyes efectivamente reales y del ser de éstas, el otro, una liberación igualmente inválida de las mismas. La ley, en cuanto ley determinada, tiene un contenido contingente;—lo cual tiene aquí el significado de que es ley de una conciencia singular cuyo contenido es arbitrario. Aquel legislar inmediato es, pues, el tiránico acto sacrílego que hace del arbitrio, ley, y de la eticidad, obediencia a ese arbitrio: obediencia a leyes que son *sólo* leyes, y no mandamientos *a la vez*. Igual que el segundo momento, el examinar las leyes, en la medida en que está aislado, significa mover lo inamovible y el sacrilegio del saber que, por medio del raciocinio, se declara libre de las leyes absolutas y las toma por un arbitrio extraño a él.

En las dos formas, estos momentos son una relación negativa hacia la sustancia, o hacia la esencia espiritual real; o sea, en ellas, la sustancia no tiene todavía su realidad, sino que la conciencia *aún* la contiene en la forma de su propia inmediatez, y ella es solamente, por ahora, un *querer* y *saber* de este individuo, o el *deber ser* de un mandamiento inefectivo, y un saber de la universalidad formal. Pero, en tanto que estos modos han quedado cancelados, la conciencia ha retrocedido hasta lo universal, y se han desvanecido aquellas oposiciones. La esencia espiritual es sustancia efectivamente real por el hecho de que estos modos no valen de manera singular, sino sólo en cuanto cancelados y asumidos, y la unidad en la que son sólo momentos es el sí-mismo de la conciencia, la cual, puesta a partir de ahora en la esencia espiritual, hace a ésta efectivamente real, colmada y consciente de sí.

Por lo tanto, antes de nada, para la autoconciencia, la esencia espiritual es en cuanto ley que es *en sí*; la universalidad de examinar, que era la universalidad formal que no es *en sí*, ha quedado cancelada. Es, asimismo, una ley eterna que no tiene su fundamento en la *voluntad de este individuo*, sino que es en y para sí la absoluta *voluntad pura de Todos*, la cual tiene la

forma del *ser* inmediato. Esta voluntad no es tampoco un *mandamiento* que sólo *deba* ser, sino que *es* y *tiene vigencia*; es el yo universal de la categoría, el cual es inmediatamente la realidad efectiva, y el mundo es sólo esta realidad efectiva. Pero, en tanto que esta ley *que es* tiene vigencia así sin más, la obediencia de la autoconciencia no es el servicio a un amo cuyas órdenes fueran una arbitrariedad, y donde ella, la autoconciencia, no se reconociera. Sino que las leyes son pensamientos de su propia conciencia absoluta, pensamientos que ella misma tiene inmediatamente. No *cree* tampoco en ellos, pues la creencia, aunque, sin duda, también mira de frente a la esencia, mira a una esencia extraña. La *auto*conciencia ética, por la *universalidad* de su *sí-mismo*, es *inmediatamente* una con la esencia; la creencia, en cambio, empieza desde la conciencia *singular*, es el movimiento de ésta, que consiste en andar siempre hacia esta unidad sin llegar a la presencia de su esencia.—Aquélla, en cambio, la conciencia ética, se ha cancelado en cuanto singular, esta mediación se ha consumado plenamente y sólo por haberse consumado plenamente es autoconciencia inmediata de la sustancia ética.

Así, entonces, la diferencia de la autoconciencia respecto a la esencia es perfectamente transparente. En virtud de ello, las *diferencias* que hay en la esencia misma no son determinidades contingentes, sino que, merced a la unidad de la esencia y de la autoconciencia —y sólo de esta última podría venir la desigualdad— son las masas de su articulación penetrada de su vida, espíritus no escindidos y claros para sí mismos, figuras celestiales sin mácula, que conservan en sus diferencias la inocencia sin profanar y la unanimidad de su esencia.—En la misma medida, la autoconciencia es *relación clara* y simple hacia ellas. *Son*, y nada más: eso es lo que constituye la conciencia de su relación. Así, para la Antígona de Sófocles, valen como el Derecho *no escrito* e *infalible* de los dioses

> No ahora y ayer, sino eternamente
> vive, y nadie sabe cuándo apareció.

Son. Si pregunto cómo surgieron, y las reduzco hasta el punto de su origen, ya he ido más allá de él; pues, a partir de ahí, soy yo lo universal, mientras

que ellas son lo condicionado y restringido. Si ellas deben legitimarse según mi intelección, ya he movido entonces su imperturbable ser-en-sí, y las considero como algo que quizá sea verdadero, o quizá no sea verdadero para mí. La convicción ética consiste precisamente en perseverar inexorable y firmemente en lo que es lo justo, absteniéndose de todo mover, sacudir y retrotraer. Se me hace depositario de algo: *es* propiedad de otro, y yo lo reconozco *porque es así*, y me mantengo imperturbable en esta relación. Si me quedo con ese depósito para mí, entonces, conforme al principio de mi examinar, que es la tautología, no cometo absolutamente ninguna contradicción; pues en adelante, ya no lo considero propiedad de otro; quedarse algo que yo no considero propiedad de otro es perfectamente consecuente. La modificación en el *modo de considerar* no es una contradicción, pues de lo que se trata no es de él en cuanto modo de considerar, sino del objeto y del contenido, que no deben contradecirse. Igual que yo —por ejemplo, cuando me deshago de algo regalándolo— puedo transformar el modo de considerar algo como propiedad mía para transformarlo en el modo de considerar por el que es propiedad de otro sin incurrir por ello en una contradicción, también puedo recorrer el camino inverso.—Así pues, no porque yo encuentre que algo no es contradictorio, ese algo es justo y de derecho, sino que porque es *lo* justo es por lo que es justo y de derecho. Que algo sea propiedad de otro, eso es lo que está *en el fundamento*, acerca de eso no tengo que hacer razonamientos, ni buscar o dejar que se me ocurran cualquier tipo de pensamientos, conexiones o consideraciones; ni pensar en legislar, ni en examinar leyes; por medio de tales movimientos de mi pensamiento he trastornado esa relación, en tanto que yo, de hecho, al arbitrio de mi indeterminado saber tautológico, podría hacer igualmente lo contrario y convertirlo en ley. Sino que, si lo justo y de derecho es esta determinación o lo es la contrapuesta, ello está determinado *en y para sí*; yo, para mí, podría hacer una ley con la determinación que quisiera, igual que podría no hacer ninguna: en cuanto empiezo a examinar, estoy ya en el camino no ético. Que, a mis ojos, lo justo y de derecho sea *en y para sí*: así es como estoy en la sustancia ética; de ese modo es ella la *esencia* de la autoconciencia; esta última, empero, es *la realidad efectiva* y la *existencia* de la sustancia ética, su *sí-mismo* y su *voluntad*.

(BB.) EL ESPÍRITU

VI

EL ESPÍRITU

La razón es espíritu en cuanto que la certeza de ser toda realidad está elevada a la verdad, y ella es consciente de sí misma en cuanto que es su mundo, y consciente del mundo en cuanto que es ella.—El devenir del espíritu ha hecho ver el movimiento inmediatamente precedente, en el que el objeto de la conciencia, la categoría pura, se elevaba hasta el concepto de la razón. En la razón *que observa*, esta unidad pura del *yo* y del *ser*, del *para-sí* y del *en-sí*, está determinada como lo *en-sí* o como *ser*, y la conciencia de la razón la[114] *encuentra*. Pero la verdad del observar es, antes bien, cancelar ese instinto inmediato de encontrar, ese estar ahí, desprovisto de conciencia, de esa unidad. La categoría *intuida*, la *cosa encontrada* entra en la conciencia como el *ser-para-sí* del yo, el cual, ahora, dentro de la esencia objetual, se sabe como el *sí-mismo*. Pero esta determinación de la categoría como ser-para-sí contrapuesto al ser-en-sí es exactamente igual de unilateral, un momento que se cancela a sí mismo. Por eso, la categoría viene determinada para la conciencia tal como ella es en su verdad universal, como esencia que es *en y para sí*. Esta determinación, todavía *abstracta*, que constituye la *Cosa misma*, no es, de primeras, más que la *esencia espiritual*, y su conciencia es un saber formal acerca de ella, saber que se dedica a dar vueltas con cualquier tipo de contenido; de hecho, sigue siendo diferente de la sustancia en cuanto algo singular, o bien da leyes arbitrarias, o bien se cree que tiene en su saber como tal las leyes según ellas son en y para sí; y se tiene a sí misma por la potencia que juzga.

—O dicho de otro modo, considerándolo desde el lado de la sustancia, ésta es la esencia espiritual *que es en y para sí*, que no es todavía *conciencia* de sí misma.—Pero la esencia *en y para sí*, que a la vez se representa efectivamente como conciencia y se representa a sí ante sí misma, es *el espíritu*.

Ya se ha designado su *esencia* espiritual como la *sustancia ética*; pero el espíritu es la *efectiva realidad ética*. Es el *sí-mismo* de la conciencia efectivamente real, a la que él se enfrenta, o que, más bien, viene a ponerse enfrente como *mundo* objetual efectivo que, sin embargo, ha perdido para el sí-mismo todo significado de algo extraño, del mismo modo que el sí-mismo ha perdido todo significado de un ser-para-sí separado de ese mundo, dependiente o independiente de él. *Sustancia* y esencia universal permanente, igual a sí misma: él, el espíritu, es el *fundamento y punto de partida*, no quebrantado ni disuelto, de la actividad de todos, así como su *fin* y *meta* en cuanto lo *en-sí* pensado de toda autoconciencia.—Esta sustancia es, asimismo, la obra universal que se engendra por la *actividad* de todos y cada uno como la unidad e igualdad de ellos, pues ella es el *ser-para-sí*, el sí-mismo, la actividad. En cuanto la *sustancia*, el espíritu es la *seipseigualdad* justa y sin vacilación; pero, en cuanto *Ser-para-sí*, la sustancia es la esencia disuelta, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada uno lleva a cumplimiento su propia obra, desgarra el ser universal y toma para sí una parte de él. Esta disolución y singularización de la esencia es justamente el *momento* de la acción y del sí-mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia, y la esencia universal causada y efectuada. Justamente en el hecho de que es el ser disuelto en el sí-mismo no es la esencia muerta, sino que es *efectivamente real*, y *viviente*.

El espíritu es, por consiguiente, la esencia real y absoluta que se sustenta a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones suyas; son esto: que él se analice, distinga sus momentos, y se demore en algunos singulares de entre ellos. Este aislar tales momentos *presupone* al espíritu y *subsiste* por él, o en otros términos, existe solamente en su seno, pues él es la existencia. Así, aislados, tienen la apariencia de que *fueran* como tales; pero en qué manera son sólo momentos, o magnitudes evanescentes, lo ha mostrado su continuo avanzar y retroceder

en su fondo y esencia; y esta esencia es justamente ese movimiento y disolución de estos momentos. En este punto, donde el espíritu, o la reflexión de estos momentos hacia dentro de sí, han quedado sentados, nuestra reflexión puede recordarlos brevemente por este lado; eran conciencia, autoconciencia y razón. El espíritu, entonces, es *conciencia* sin más —lo que comprehende dentro de sí la certeza sensorial, el percibir y el entendimiento— en la medida en que, en el análisis de sí mismo, retiene el momento de que él es, a sus ojos, realidad efectiva *que es*, *objetual*, y hace abstracción de que esta realidad efectiva sea su propio ser-para-sí. Si, por el contrario, retiene el otro momento del análisis, que su objeto es su *ser-para-sí*, entonces es autoconciencia. Pero, en cuanto conciencia inmediata del *ser en y para sí*, en cuanto unidad de conciencia y de la autoconciencia, es la conciencia que tiene *Razón*, que, como lo designa el verbo *tener*, tiene al objeto como determinado racionalmente *en sí*, o del valor de la categoría, pero de tal manera que, para la conciencia de ese objeto, no tiene aún el valor de la categoría. Él es la conciencia de cuyo examen acabamos de llegar hasta aquí. Esta razón que él *tiene*, contemplada finalmente por él como una razón tal que *es* razón, o bien, la razón que es *efectivamente real* dentro de él y que es su mundo: así está él en su verdad; él *es* el espíritu, es la esencia *ética efectivamente real*.

El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en la medida en que *es la verdad inmediata*; el individuo que es un mundo. Tiene que proseguir hasta la conciencia acerca de lo que él inmediatamente es, cancelar y asumir la vida ética bella y llegar, a través de una serie de figuras, hasta el saber de sí mismo. Estas figuras, empero, se diferencian de las precedentes por ser los espíritus reales, realidades efectivas propiamente dichas, y en lugar de ser figuras sólo de la conciencia, lo son de un mundo.

El mundo *ético vivo* es el espíritu en su *verdad*; según éste llega primero al *saber* abstracto de su esencia, la eticidad sucumbe en la universalidad formal del Derecho. El espíritu, a partir de entonces escindido dentro de sí mismo, describe, dentro de la dura realidad efectiva de su elemento objetual, uno de sus mundos, el *reino de la cultura*, y frente a él, dentro del

elemento del pensamiento, el *mundo de la fe*, el *reino de la esencia*. Pero ambos mundos, captados por el espíritu que va de esta pérdida de sí mismo hacia dentro de sí, captados por el *concepto*, son trastornados y revolucionados por la *intelección* y su difusión, esto es, por la *Ilustración*, y el reino dividido y extendido entre el *más acá* y el *más allá* retorna a la autoconciencia, la cual, ahora, dentro de la *moralidad*, se capta como la *esencialidad*, y capta la esencia como sí-mismo efectivamente real, no saca ya su *mundo* y *el fundamento de éste* para ponerlos fuera de sí, sino que deja que todo se apague lentamente por dentro de sí y, como *certeza moral*[115], es el espíritu *cierto de sí mismo*.

El mundo ético, el mundo desgarrado en el más acá y más allá, y la visión moral del mundo son, entonces, los espíritus cuyo movimiento y regreso al sí-mismo simple que-es-para-sí del espíritu se van a desarrollar, y como cuya meta y resultado se destacará la autoconciencia efectivamente real del espíritu absoluto.

A. EL ESPÍRITU VERDADERO, LA ETICIDAD

El espíritu, en su verdad simple, es conciencia, y abre sus momentos desplegándolos. La *acción* lo separa en la sustancia y la conciencia de ésta; y separa tanto la sustancia como la conciencia. La sustancia, en cuanto *esencia y fin universales*, se enfrenta a sí como realidad efectiva *singularizada*; el término medio infinito es la autoconciencia, la cual, unidad *en sí* de sí y de la sustancia, pasa ahora a ser *para sí*, reúne la esencia universal y su realidad efectiva singularizada, eleva ésta a aquélla, y actúa éticamente;—y baja aquélla a ésta, llevando a cabo el fin, la sustancia sólo pensada; produce la unidad de sí misma y de la sustancia en cuanto *su obra*, y por ende, en cuanto *realidad efectiva*.

En este disociarse de la conciencia, la sustancia simple, por una parte, ha conservado la oposición frente a la autoconciencia, por otra parte, y por ello, expone en ella misma tanto la naturaleza de la conciencia —que consiste en diferenciarse dentro de sí misma— como un mundo articulado

en sus masas. Se escinde así en una esencia ética diferenciada, en una ley humana y una ley divina. En la misma medida, la autoconciencia que se enfrenta a ella se asigna, conforme a su esencia, a una de estas potencias, y en cuanto saber, se divide en la ignorancia de lo que hace y en el saberlo, el cual, por tanto, es un saber engañado. Aprende, entonces, en la experiencia de su acto, tanto la contradicción de *aquellas* potencias en las que la sustancia se escindía, y su destrucción mutua, como la contradicción entre su saber de la eticidad de su modo de actuar y lo que es ético en y para sí, y encuentra *su propio* hundimiento. Pero, de hecho, por medio de este movimiento, la sustancia ética ha llegado a ser *autoconciencia efectiva*, o bien, *este sí-mismo* ha llegado a ser sí-mismo que es *en* y *para* sí; mas lo que con ello ha sucumbido es precisamente la eticidad.

a. El mundo ético, la ley divina y la ley humana, el hombre y la mujer

En cuanto conciencia, la sustancia simple del espíritu se divide. O bien: igual que la conciencia del ser abstracto y sensible pasa a la percepción, así también lo hace la certeza inmediata del ser real y ético; e igual que para la percepción sensorial el ser simple se convierte en una cosa de múltiples propiedades, también para la percepción ética el caso de la acción es una realidad efectiva de múltiples referencias éticas. Pero, si para la primera, la inútil pluralidad de propiedades se contrae en la oposición esencial de singularidad y universalidad, más aún es el caso para la segunda, que es la conciencia sustancial y purificada: la pluralidad de momentos éticos se convierte en la dualidad de una ley de la singularidad y una ley de la universalidad. Mas cada una de estas masas de la sustancia sigue siendo el espíritu entero; si, en la percepción sensorial, las cosas no tienen otra sustancia que las dos determinaciones de la singularidad y la universalidad, aquí expresan sólo la recíproca oposición superficial de ambos lados.

La singularidad tiene, en la esencia que estamos examinando aquí, el significado de la *autoconciencia* en general, no el de una conciencia singular contingente. La sustancia ética, pues, en esta determinación, es la

sustancia efectivamente real, el espíritu absoluto *realizado* en la pluralidad de conciencias existentes; éste es la *cosa pública*, *o esencia común* que *para nosotros*, al entrar en la configuración práctica de la razón como tal, era la esencia absoluta y aquí ha surgido en su verdad para sí misma como esencia ética consciente, y como la *esencia para la* conciencia que tenemos por objeto. Esta cosa pública es el espíritu que es *para sí* en tanto que se mantiene en el *reflejo mutuo de unos individuos en otros*; y que es *en sí* o sustancia en tanto que los mantiene a ellos dentro de sí. En cuanto *sustancia efectivamente real*, es *un pueblo, en cuanto conciencia efectivamente real*, es *ciudadano* del pueblo. Esta conciencia tiene su esencia en el espíritu simple, y la certeza de sí misma, la tiene en la *realidad efectiva* de ese espíritu, en el pueblo entero, e inmediatamente en él tiene su *verdad*; esto es, no en algo que no sea efectivo, sino en un espíritu que *existe* y *tiene vigencia*.

A este espíritu puede denominárselo la ley humana, porque es esencialmente en la forma de la *efectividad consciente de ella misma*. En la forma de la universalidad, es la ley *consabida* y el *ethos presente*; en la forma de la singularidad, es la certeza efectiva de sí misma dentro del *individuo* como tal, y la certeza de sí en cuanto *individualidad simple* lo es el espíritu en cuanto gobierno; su verdad es la *vigencia* manifiesta y abierta a plena luz; una *existencia* que, para la certeza inmediata, entra en la forma de algo que está ahí dejado a su libertad.

Pero a esta potencia ética y apertura pública se les enfrenta otra potencia, la ley *divina*. Pues el *poder estatal* ético, en cuanto *movimiento* de la *actividad consciente de sí*, tiene su oposición en la *esencia simple* e *inmediata* de la eticidad; en cuanto *universalidad efectivamente real*, tal poder es una violencia contra el ser-para-sí individual; y en cuanto realidad efectiva como tal, tiene en la esencia *interna* otra cosa más, distinta de lo que él es.

Ya se ha recordado que cada uno de los modos contrapuestos de existir de la sustancia ética la contiene completamente a ella y a todos los momentos de su contenido. Si, entonces, la cosa pública es esa sustancia en cuanto actividad efectivamente real consciente de sí, el otro lado tendrá la forma de la sustancia inmediata o que es. Ésta es, así, por un lado, el

concepto interno o la posibilidad universal de la eticidad como tal, pero, por otro lado, tiene igualmente en ella el momento de la autoconciencia. Este momento, que expresa la eticidad en este elemento de la *inmediatez* o del ser, o bien, que es una conciencia *inmediata* de sí tanto como esencia cuanto como este sí-mismo dentro de otro, es decir, que es una comunidad *ética natural*: este momento es la *familia*. La cual, en cuanto concepto *carente de conciencia* y todavía interior, se halla enfrentada a su realidad efectiva consciente de sí; en cuanto *elemento*[116] de la realidad efectiva del pueblo, se halla enfrentada al pueblo mismo; en cuanto *ser* ético *inmediato*, a la eticidad que se forma y se conserva por medio del trabajo para lo universal: cara a cara, los penates frente al espíritu universal.

Sin embargo, aunque no hay duda de que el *ser ético* de la familia se determina como lo *inmediato*, si ella, dentro de ella misma, es esencia *ética*, no lo es *en la medida en que* ella sea la relación *de naturaleza* entre sus miembros, o en que la referencia entre éstos sea la referencia *inmediata* de los miembros *singulares efectivos*; pues lo ético es en sí *universal*, y esta relación de naturaleza es esencialmente, en la misma medida, un espíritu, y sólo en cuanto esencia espiritual es ética. Se ha de ver en qué consiste lo peculiar y característico de su eticidad.—En primer lugar, dado que lo ético es lo universal en sí, la referencia ética de los miembros de la familia no es la referencia del sentimiento, o la relación de amor. Parece, entonces, que lo ético tendrá que ser depositado en la relación del miembro *singular* de la familia hacia *toda* la familia en cuanto que ésta es la sustancia; de tal manera que su actividad y realidad efectiva la tengan a ella por su solo fin y contenido. Pero el fin consciente que tiene la actividad de este todo, en la medida en que ese fin se orienta hacia el todo, es, él mismo, el miembro singular. La adquisición y conservación de riqueza y poder, por una parte, sólo se endereza hacia las necesidades, y pertenece al deseo; por otra, dentro de su determinación superior, se convierte en algo sólo mediato. Esta determinación no tiene su lugar en la familia misma, sino que se orienta hacia lo verdaderamente universal, la cosa pública; antes bien, es negativa respecto a la familia, y consiste en sacar al individuo fuera de ella, sojuzgar la naturalidad y singularidad que hay en él, y tirar de él hasta llevarlo a la *virtud*, a la vida en y para lo universal. El fin *positivo* que es peculiar y

característico de la familia es el individuo singular en cuanto tal. Ahora bien, para que esa referencia sea ética, ni quien actúa ni aquel al que la acción se refiere pueden entrar en escena de manera *contingente*, como ocurre, por caso, cuando se presta una ayuda o cualquier servicio. El contenido de la acción ética tiene que ser sustancial, o entero y universal; por eso, sólo puede referirse al individuo singular *entero*, o a él en cuanto universal. Tampoco esto ocurre, a su vez, de tal manera que sólo se *representara* que la *prestación de un servicio* promoviera su dicha entera, mientras la acción, tal como es inmediata y efectivamente real, hace en él sólo algo singular;—ni tampoco es que ella, efectivamente real en cuanto educación, en una *serie* de esfuerzos, lo tenga a él como un todo por objeto y lo produzca como obra; cuando, fuera del fin negativo respecto a la familia, la *acción efectivamente real* tiene sólo un contenido limitado;—ni tampoco, finalmente, es que sea una ayuda de emergencia por la que, en verdad, quedara salvado el individuo singular en su totalidad; pues tal ayuda misma es un acto totalmente contingente cuya ocasión es una realidad efectiva común que puede tanto ser como no ser. Esta acción, entonces, que abraza la existencia entera del pariente consanguíneo, y a él tiene por su objeto y contenido: no al ciudadano, ya que éste no pertenece a la familia, ni tampoco a aquel que debe llegar a ser ciudadano y *cesar*[117] de valer como *este individuo singular*, sino a él —a este individuo singular que pertenece a la familia en cuanto que es una esencia *universal* exonerada de la efectividad sensible, esto es, singular—; esta acción, pues, no concierne ya al *vivo*, sino al *muerto* que, desde la larga serie de su dispersa existencia, se ha compendiado en una única configuración acabada, y desde la inquietud de la vida contingente se ha elevado a la quietud de la universalidad simple. El individuo singular, porque es *efectivamente real* y *sustancial* sólo en cuanto ciudadano, en tanto que no es ciudadano y pertenece a la familia, es sólo una sombra sin médula *ni realidad efectiva*.

Esta universalidad a la que llega el individuo singular *en cuanto tal* es el *ser puro, la muerte*; es el pasivo-haber-llegado-a-ser, *inmediato y natural*, no la *actividad* de una *conciencia*. Por eso, el deber del miembro de la familia es añadir este lado, a fin de que también su ser último, este ser *universal*, no pertenezca únicamente a la naturaleza y se quede en algo

irracional, sino que sea algo hecho, *producto de una actividad* y esté afirmado en él el derecho de la conciencia. O bien, el sentido de la acción consiste más bien en que, dado que la quietud y universalidad de la esencia consciente de sí no pertenecen en verdad a la naturaleza, quedaría eliminada la apariencia de tal actividad, apariencia que la naturaleza se había arrogado, y se produciría la verdad.—Lo que la naturaleza hacía en esa esencia autoconsciente es el lado desde el que se presenta su llegar a ser universal como movimiento de un *ente*. Ciertamente, ese lado cae dentro de la cosa pública ética y tiene a ésta como objetivo; la muerte es la consumación y el trabajo supremo que el individuo como tal asume por la cosa pública. Pero en la medida en que el individuo es esencialmente *singular*, es contingente que su muerte esté en conexión inmediata con su trabajo en favor de lo universal, y que fuera resultado de ese trabajo; por una parte, si lo ha sido, entonces, la muerte es la negatividad *natural* y el movimiento de lo singular en cuanto *ente*, movimiento en el que la conciencia no retorna hacia dentro de sí para devenir autoconciencia; o bien, en tanto que el movimiento de lo *ente* consiste en que éste queda cancelado y alcanza el *ser-para-sí*, la muerte es el lado de la escisión en la que el ser-para-sí que se alcanza es otro que lo ente que había entrado en el movimiento.—Puesto que la eticidad es el espíritu en su verdad *inmediata*, los lados en los que su conciencia se disocia caen también en esta forma de *inmediatez*, y la singularidad pasa a esta negatividad *abstracta* que ella, sin consuelo ni reconciliación en *sí misma*, tiene que acoger *esencialmente* por una *acción efectiva y externa*.—La consanguinidad, entonces, complementa el movimiento natural abstracto añadiendo el movimiento de la conciencia, interrumpiendo la obra de la naturaleza y arrancando al pariente consanguíneo de la destrucción, o mejor dicho, dado que la destrucción, su devenir puro ser, es necesaria, tomando sobre sí misma el acto de la destrucción.—Lo que a través de esto se produce es que el ser *muerto*, el *ser* universal, se convierte en un ser que ha retornado dentro de sí, un ser-para-sí, o que la pura singularidad *singular*, carente de fuerza, es elevada a *individualidad* universal. El muerto, puesto que ha liberado su *ser* de su actividad o de su Uno negativo, es la singularidad vacía, es sólo un *ser* pasivo para *otro*, abandonado a todas las individualidades abyectas,

carentes de razón, y a las fuerzas de materias abstractas que son más fuertes que él: aquéllas, en virtud de la vida que ellas tienen, y éstas, en virtud de su naturaleza negativa. Esta actividad de un apetito sin conciencia y de esencias abstractas, tan ultrajante para el muerto, es lo que la familia aparta de él, sustituyéndola por lo suyo, y desposa al pariente muerto con las entrañas de la tierra, con la individualidad elemental e imperecedera; lo convierte así en compañero de una comunidad[118] que más bien domina y mantiene atadas las fuerzas de las materias singulares y las formas de vida abyectas que, liberadas contra él, querían destruirlo.

Este deber último constituye, entonces, la ley *divina* perfecta o la acción *ética* positiva para con el individuo singular. Cualquier otra relación respecto a él que no se quede en el amor, sino que sea ética, pertenece a las leyes humanas y tiene el significado negativo de elevar al individuo singular por encima de la inclusión en la esencia común, la comunidad natural a la que él pertenece en cuanto *efectivamente real*. Ahora bien, sin embargo, si ya el derecho humano tiene por contenido y poder suyos a la sustancia ética efectivamente real y consciente de sí, al pueblo entero, mientras que el derecho y ley divinas tienen al individuo singular, que está más allá de la realidad efectiva, entonces, este último no carece de poder; su poder es lo puramente *universal abstracto*; es el individuo *elemental* que, a la individualidad que se arranca del elemento y constituye la realidad efectiva consciente de sí del pueblo, la arranca igualmente a la inversa, en tanto que él es su fundamento, para insertarla igualmente en la abstracción pura como su esencia.— Cómo se presenta este poder en el pueblo mismo es algo que aún se desarrollará más.

Ahora bien, tanto en una ley como en la otra hay *diferencias* y *grados*. Pues, teniendo ambas esencias en ellas el momento de la conciencia, se despliega dentro de ellas mismas la diferencia, lo cual constituye su movimiento y su vida peculiar. El examen de estas diferencias muestra el modo de *activación* y de *autoconciencia* de las dos *esencias universales* del mundo ético, así como su *conexión* y el *paso* de una a otra.

La *cosa pública*, ley superior y manifiesta vigente bajo el sol, tiene su vitalidad efectiva en el *gobierno*, como aquello donde ella es individuo. El gobierno es el espíritu efectivamente real reflexionado dentro de sí, el *sí-*

mismo simple de toda la sustancia ética. Esta fuerza simple le permite a la esencia, ciertamente, expandirse hacia dentro de su articulación, y darle a cada parte una subsistencia y un ser-para-sí propios. En ella tiene el espíritu su *realidad* o su *existencia*, y la familia es el *elemento* de esta realidad. Pero el espíritu es, a la vez, la fuerza del todo, que vuelve a abrazar juntas esas partes en lo Uno negativo, les da el sentimiento de su falta de autonomía y las conserva en la conciencia de tener su vida solamente en el todo. La cosa pública puede, entonces, por un lado, organizarse en sistemas de autonomía personal y de propiedad, del derecho de personas y del concerniente a las cosas; asimismo, a los modos de trabajar para fines en principio singulares —los modos de adquirir y de gozar—, puede darles autonomía articulándolos en congregaciones propias. El espíritu de la congregación universal es la *simplicidad* y la esencia *negativa* de estos sistemas que se aíslan. Para no dejarlos arraigar y fijarse rígidamente en ese aislamiento, con lo que el todo se desmonoronaría y el espíritu se disiparía, el gobierno tiene que estremecerlos de cuando en cuando en su interior por medio de la guerra, tiene que herir y trastornar así el orden que ellos se han organizado y el derecho de autonomía, mientras que a los individuos, que ahondándose en ello se arrancan del todo y aspiran a un inviolable *ser-para-sí* y la seguridad de la persona, al imponerles ese trabajo, les hace sentir quién es su señor, la muerte. Por medio de esta disolución de la forma de subsistencia, el espíritu previene el hundirse de la existencia ética en la existencia natural, y conserva y eleva al sí-mismo de la conciencia de esa existencia a la *libertad* y a su *fuerza*.—La esencia negativa se muestra como el *poder* propiamente dicho de la cosa pública y como la *fuerza* de su autoconservación; esta cosa pública, entonces, tiene la verdad y corroboración de su potencia en la esencia de la *ley divina* y en el *reino subterráneo*.

La ley divina, que es la que manda en la familia, tiene también, por su parte, diferencias dentro de sí, la referencia entre las cuales constituye el movimiento vivo de su realidad efectiva. Pero de entre estas tres relaciones, la de hombre y mujer, la de los padres y los hijos y la de hermano y hermana, va primero la *relación* del *hombre* y la *mujer*, el *inmediato* conocerse de una conciencia en otra, y el conocer que se han dado

reconocimiento mutuo. El conocerse *natural*, puesto que no es el conocerse ético, es sólo la *representación* y la *imagen* del espíritu, no el espíritu mismo efectivamente real.— La representación, o la imagen, empero, tiene su realidad efectiva en otro distinto de lo que ella es; por eso, esta relación no tiene su realidad efectiva en ella misma, sino en el hijo: en otro del cual ella es su génesis, y en el que ella misma desaparece; y este cambio de las generaciones avanzando continuadamente tiene su consistencia y su reserva[119] en el pueblo.—La piedad recíproca del hombre y de la mujer está mezclada, entonces, con la referencia natural y con el sentimiento, y la relación entre ellos no tiene su retorno hacia sí en ella misma; y lo mismo la segunda relación, la *piedad* recíproca de *padres* e *hijos*. La piedad de los padres hacia los hijos está afectada precisamente de esta emoción de tener la conciencia de su realidad efectiva en el otro, y de ver al ser-para-sí llegar a ser en él, sin que pueda recuperarlo; mientras que la de los hijos hacia los padres, a la inversa, está afectada con la emoción de tener la génesis de sí mismos, o su en-sí, en otro que desaparece, y de alcanzar el ser-para-sí y la propia autoconciencia sólo separándose del origen: una separación en la que éste queda seco[120].

Esas dos relaciones se quedan dentro del pasar y de la desigualdad de los lados repartidos en ellas.—Pero la relación sin mezcla tiene lugar entre *hermano* y *hermana*. Son de la misma sangre, pero una sangre que ha encontrado en ellos su *calma* y su *equilibrio*. Por eso no se desean entre ellos, ni se han dado uno a otro este ser-para-sí, ni lo han recibido, sino que son cada uno individualidad libre frente a la otra. De ahí que sea lo *femenino*, en cuanto hermana, quien tenga el *presentimiento*[121] más elevado de la esencia ética; no llega a la *conciencia* ni a la realidad efectiva de ella, porque la ley de la familia es la esencia *interior que es en sí*, que no está a la luz de la conciencia, sino que se queda en sentimiento interior y en lo divino sustraído a la realidad efectiva. A estos penates está atado lo femenino, que intuye en ellos, por una parte, su sustancia universal, pero, por otra, su singularidad, pero de tal manera que esta referencia de la singularidad no sea, a la vez, la referencia natural del placer.—Ahora bien, en cuanto *hija*, la mujer tiene que ver desaparecer a los padres con movimiento natural y con calma ética, pues sólo al precio de esa relación

llega ella al *ser-para-sí* del que es capaz; su *ser-para-sí*, entonces, no lo contempla en los padres de modo positivo.—Pero las relaciones de la *madre* y de la *mujer* tienen singularidad, por una parte, como algo natural que pertenece al placer, por otra, como algo negativo, que sólo ve en ello su desaparición, por otra parte, justo por eso, tal singularidad es algo contingente, que puede ser sustituida por otra singularidad. En la casa de la eticidad no hay *este* hombre, ni *este* hijo, sino un *hombre, hijos en general*; no hay el sentimiento, sino lo universal en que se fundan estas relaciones de la mujer. La diferencia entre su eticidad y la del hombre consiste justamente en que, en su determinación para la singularidad y en su placer sigue siendo inmediatamente universal, y extraña a la singularidad del deseo; mientras que en el hombre, por el contrario, estos dos lados se separan, y al poseer, en cuanto ciudadano, la fuerza autoconsciente de la *universalidad*, se compra por medio de ello el derecho del *deseo*, a la vez que mantiene la libertad del mismo. En tanto, pues, que la singularidad se ha inmiscuido en esta relación de la mujer, la eticidad de esa relación no es pura; pero en la medida en que lo es, la singularidad es *indiferente*, y la mujer carece del momento de reconocerse como *este* sí mismo en otro.—Pero el hermano es para la hermana la esencia tranquila e igual sin más, el reconocimiento de ella en él es puro y sin mezcla con referencias naturales; por eso, la indiferencia de la singularidad y la contingencia ética de la misma no se hallan presentes en esta relación; sino que el momento del *sí-mismo singular* que reconoce y es reconocido está aquí legitimado para afirmar su derecho, porque está enlazado con el equilibrio de la sangre y con la referencia libre de deseo. Por eso, para la hermana, la pérdida del hermano es insustituible, y su obligación para con él, la más alta de todas.

Esta relación es a la vez el límite en el que la familia cerrada dentro de sí se disuelve y sale fuera de sí. El hermano es el lado por el que el espíritu de la familia llega a ser individualidad que se vuelve contra otro y pasa a la conciencia de la universalidad. El hermano abandona esa eticidad *inmediata, elemental* y, por eso, *propiamente negativa*, de la familia, a fin de adquirir y producir la eticidad efectivamente real, consciente de sí misma.

Él sale de la ley divina, en cuya esfera vivía, y pasa a la esfera humana. Mientras que la hermana se convierte en, o la mujer permanece como, la que está a la cabeza de la casa y conserva la ley divina. De este modo, ambos sexos superan su esencia natural, y entran en escena con su significado ético en cuanto diversidades que comparten entre ellas las dos diferencias que la sustancia ética se da. Si estas dos esencias *universales* del mundo ético tienen su *individualidad* determinada en autoconciencias *naturalmente* diferenciadas, es porque el espíritu ético es la unidad *inmediata* de la sustancia con la autoconciencia; una *inmediatez*, entonces, que, por el lado de la realidad y de la diferencia, aparece a la vez como la existencia de una diferencia natural.—Es aquel lado que, en la figura de la individualidad real a sí misma, en el concepto de la esencia espiritual, se mostraba como *naturaleza originariamente determinada*. Este momento pierde la indeterminidad que allí tenía, y la diversidad contingente de disposiciones y capacidades. Ahora, es la oposición determinada de ambos sexos, cuyo carácter natural conserva, a la vez, el significado de su determinación ética.

La diferencia de los sexos y de su contenido ético permanece, sin embargo, en la unidad de la sustancia, y su movimiento es precisamente el devenir que permanece de esta sustancia. El hombre es enviado a la cosa pública por el espíritu de la familia, y encuentra en esta su esencia autoconsciente; igual que la familia tiene así en aquélla su sustancia universal y su consistencia, del mismo modo, a la inversa, la cosa pública tiene en la familia el elemento formal de su realidad efectiva, y tiene en las leyes divinas su fuerza y su acreditación. Ninguna de las dos está sola en y para sí; la ley humana, en su movimiento vivo, parte de la ley divina, la ley vigente en la tierra parte de la subterránea, la ley consciente de la que carece de conciencia, la mediación de la inmediatez, y retorna asimismo al lugar de donde había salido. El poder subterráneo, en cambio, tiene su *realidad efectiva* en la tierra, por medio de la conciencia se hace existencia y actividad.

Las esencias éticas universales son, entonces, la sustancia en cuanto conciencia universal y la sustancia en cuanto conciencia singular; tienen al pueblo y la familia como efectiva realidad universal, al hombre y la mujer,

empero, como su sí-mismo natural e individualidad activadora. En este contenido del mundo ético vemos alcanzados los fines que se proponían las figuras precedentes de la conciencia, que carecían de sustancia; lo que la razón aprehendía sólo como objeto, ha llegado a ser autoconciencia, y lo que ésta tenía sólo dentro de ella misma, está ahora presente como realidad efectiva verdadera.—Lo que la observación sabía como algo *hallado*, y en lo que el sí-mismo no tenía parte alguna, es aquí un *ethos* hallado, pero una realidad efectiva que, a la vez, es obra y hecho del que la halla.—El individuo singular que buscaba el placer del *goce de su singularidad*, lo encuentra en la familia, y la necesidad en la que el placer se extinguía es su propia autoconciencia como ciudadano de su pueblo; o bien, hay que saber la *ley del corazón* como ley de todos los corazones, la conciencia del *sí-mismo* como orden universal reconocido; es la *virtud* que goza de los frutos de su sacrificio; produce aquello a lo que se dirige, a saber, realzar la esencia y elevarla hasta ser presencia efectivamente real, y su goce es esta vida universal.—Finalmente, la conciencia de la *Cosa misma* se satisface en la sustancia real, que contiene y conserva de una manera positiva los momentos abstractos de aquella categoría vacía. Tiene en las potencias éticas un contenido de verdad que ha reemplazado al mandamiento sin sustancia que la sana razón quería dar y saber;—así como, por eso, una pauta llena de contenido, autodeterminada en ella, para someter a examen no las leyes, sino aquello que se ha hecho.

El conjunto de todo es un equilibrio tranquilo de todas las partes, y cada parte es un espíritu nativo que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la tiene dentro de sí porque ella misma es en este equilibrio con el todo. —Ciertamente, este equilibrio sólo puede ser un equilibrio vivo por el hecho de que dentro de él surge la desigualdad y es devuelto a la igualdad por la *justicia*. Pero la justicia no es ni una esencia extraña que se encuentre más allá, ni tampoco es la realidad efectiva, indigna de esa esencia, de alguna malicia, traición o desagradecimiento recíprocos, etc., que, a modo de contingencia sin pensamiento, como conexión no concebida y como una acción u omisión sin conciencia, llevara a cabo el juicio, sino que, en cuanto justicia del derecho *humano* que, al ser-para-sí que se sale del equilibrio, a la autonomía de los estamentos y de los individuos, los

devuelve a lo universal, la justicia es el gobierno del pueblo, el cual es la individualidad presente a sí de la esencia universal y la voluntad propia y autoconsciente de todos.—Pero la justicia que le devuelve el equilibrio a lo universal que sobrepuja al individuo singular es, en la misma medida, el espíritu simple de aquel que ha padecido la injusticia;—no se descompone en el que ha padecido y en alguna esencia que esté más allá; aquél es, él mismo, el orden subterráneo, y es *su* Erínea la que urde la venganza; pues su individualidad, su sangre, sigue viviendo en la casa; su sustancia tiene una realidad efectiva duradera. La injusticia que pueda hacérsele al individuo singular en el reino de la eticidad es solamente esto: que a él le *ocurra* pura y simplemente algo. El poder que perpetra en la conciencia esta injusticia de convertirla pura y simplemente en una cosa es la naturaleza, no es la universalidad de la *cosa pública*, sino la universalidad *abstracta* del ser; y la singularidad, al disolver la injusticia padecida, no se dirige contra la cosa pública, pues no la ha sufrido de ella, sino contra este ser. La conciencia de la sangre del individuo disuelve esta injusticia, tal como hemos visto, de manera que lo que ha *ocurrido* se convierte más bien en una *obra*, a fin de que el *ser*, lo *último*, sea también algo *querido*, y por ende, gozoso.

De este modo, el reino ético, en su *subsistencia*, es un mundo sin mácula, no mancillado por ninguna escisión. Asimismo, su movimiento es un devenir tranquilo de un poder a otro, de tal manera que cada uno conserva y produce él mismo al otro. Es cierto que lo vemos dividirse en dos esencias y sus realidades efectivas; pero su oposición es, más bien, la acreditación de una de ellas por la otra y el punto donde se tocan inmediatamente como efectivamente reales, su término medio y elemento es la compenetración inmediata de ellas. Un extremo, el espíritu universal consciente de sí, está encadenado con su otro extremo, con su fuerza y su elemento, con el espíritu *sin conciencia*, por la *individualidad* del hombre. A cambio, la ley *divina* tiene su individualización, o bien, el espíritu *sin conciencia* de lo singular tiene su existencia en la mujer, por la cual asciende como *término medio* desde su irrealidad a la realidad efectiva, desde lo que no sabe y no es sabido al reino consciente. La unión del hombre y la mujer constituye el medio activo de todo el conjunto y el

elemento que, escindido en estos extremos de la ley divina y humana, es, en la misma medida, su unión inmediata, la cual hace de aquellos dos primeros silogismos el mismo silogismo, y reúne en *un solo* movimiento los dos movimientos contrapuestos, el que baja desde la realidad efectiva hasta la irrealidad: desde la ley humana, organizada en miembros autónomos, hasta el peligro y la prueba de la muerte; y el de la ley subterránea que sube hasta la realidad efectiva de la luz del día y a la existencia consciente: el primero de ellos corresponde al hombre, y el segundo a la mujer.

b. La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino

Pero tal como está hecha la oposición en este reino ético, la autoconciencia todavía no ha entrado en escena en su derecho, como *individualidad singular*; tal individualidad tiene vigencia en ella, por un lado, sólo como *voluntad general*[122], por otro, como *sangre* de la familia; *este* individuo singular vale sólo como una *sombra irreal, no efectiva*.—Todavía no se ha cometido *ningún acto*; y el *sí-mismo efectivamente real* es el acto[123]. Él perturba la tranquila organización y el tranquilo movimiento del mundo ético. Lo que en éste aparece como orden y coincidencia de sus dos esencias, cada una de las cuales acredita y completa a la otra, por medio del acto se ve *contrapuesto* a un pasaje en el que cada una se demuestra más como la nulidad de sí misma y de la otra que como su acreditación; se convierte en el movimiento negativo o en la necesidad eterna del horrible *destino* que devora en el abismo de su *simplicidad* tanto la ley divina como la humana, así como las dos autoconciencias en las que estos poderes tienen su existencia: y pasa, para nosotros, al *ser-para-sí absoluto* de la autoconciencia puramente singular.

El *fondo* del que parte este movimiento y sobre el cual procede es el reino de la eticidad; pero la *actividad* de este movimiento es la autoconciencia. En tanto conciencia *ética*, es la *orientación pura* y simple hacia la esencialidad ética, o hacia el deber. No hay en ella nada de arbitrario, ni tampoco ninguna lucha ni indecisión al renunciar a legislar o a

examinar las leyes, sino que, a sus ojos, la esencialidad ética es lo inmediato, lo que no vacila ni tiene contradicción alguna. Por eso, no ofrece el mal espectáculo de quien se encuentra en una colisión entre pasión y deber, ni el espectáculo cómico de quien se encuentra en una colisión entre deber y deber —colisión esta última que, por su contenido, es lo mismo que la que hay entre pasión y deber—; pues la pasión es tan susceptible como el deber de ser representada, porque el deber, según la conciencia se retira hacia dentro de sí desde su esencialidad sustancial e inmediata, deviene un deber formal-universal en el que cualquier contenido puede encajar igual de bien, tal como resultaba antes. Mas la colisión de deberes es cómica porque expresa esta contradicción, a saber, la de un *absoluto contrapuesto*, esto es, algo absoluto que es inmediatamente la nulidad de eso que se llama absoluto, o deber.—Pero la conciencia ética sabe lo que tiene que hacer; y está decidida a pertenecer a una ley, sea la divina o la humana. Esta inmediatez de su decisión es un ser *en-sí*, y por ello, según hemos visto, tiene a la vez el significado de un ser natural; es la naturaleza, no lo contingente de las circunstancias o de la elección, quien asigna uno de los sexos a una ley, el otro a la otra… o bien, a la inversa, ambas potencias éticas se dan ellas mismas, en los dos sexos, su existencia individual y su realización efectiva.

Ahora bien, por el hecho de que, por un lado, la eticidad consiste esencialmente en esta *decisión* inmediata y, por ello, para la conciencia, sólo una de las leyes es la esencia, y que, por otro lado, las potencias éticas son efectivamente reales en el *sí-mismo* de la autoconciencia, conservan éstas el significado de *excluirse* y de estarse *contrapuestas*; dentro de la autoconciencia, son *para sí*, igual que en el reino de la eticidad son solamente *en sí*. La conciencia ética, por haberse *decidido* por una de ellas, es esencialmente *carácter*; para ella, las *esencialidades* de una y otra no son iguales; por eso, la contraposición aparece como una colisión desdichada del deber con una *realidad efectiva* carente de derecho. La conciencia ética, en cuanto autoconciencia, está en esta oposición, y en cuanto tal se apresta, a la vez, a someter con violencia, o a engañarla, a esta realidad efectiva opuesta a la ley a la que pertenece. Pero, al ver el derecho sólo en un lado, y la injusticia en el otro, entonces, aquella de las dos que pertenece a la ley

divina, percibe en el otro lado una *violencia* contingente humana; mientras que la que corresponde a la ley humana percibe en el otro lado la obstinación y la *desobediencia* del ser-para-sí interior, pues las órdenes del gobierno son el sentido universal y público que está a la luz del día; mientras que la voluntad de la otra ley es el sentido subterráneo, clausurado en lo interno, que al estar ahí aparece como voluntad de la singularidad y que, estando en contradicción con aquélla, es el crimen.

Por todo esto se origina en la conciencia la oposición entre lo *sabido* y lo no-sabido, así como en la sustancia, la de lo consciente y lo desprovisto de conciencia; y el *derecho* absoluto de la *autoconciencia ética* entra en disputa con el *derecho* divino de la *esencia*. Para la autoconciencia en cuanto conciencia, la realidad efectiva objetual en cuanto tal tiene esencia; pero, por su sustancia, ella es la unidad de sí y de este opuesto; y la autoconciencia ética es la conciencia de la sustancia; por ello, el objeto, en cuanto contrapuesto a la autoconciencia, ha perdido totalmente el significado de tener esencia para sí. Igual que hace mucho que han desaparecido las esferas en las que él es sólo una *cosa*, así también lo hacen estas esferas en las que la conciencia amarra firmemente algo a partir de sí y convierte un momento singular en esencia. Frente a semejante unilateralidad, la realidad efectiva tiene una fuerza propia; está aliada con la verdad frente a la conciencia, y llega a presentarle a ésta sólo lo que la verdad es. Pero la conciencia ética ha bebido de la copa de la sustancia absoluta el olvido de toda unilateralidad del ser-para-sí, de sus fines y conceptos propios y peculiares, y por eso, a la vez, ahoga en estas aguas estigias toda esencialidad propia y todo significado autónomo de la realidad efectiva objetual. De ahí que su derecho absoluto consista en que, al actuar de acuerdo con la ley ética, no encuentra en esta realización efectiva ninguna otra cosa que la consumación de esta ley misma, y nada más, y el acto no muestra nada más que la actividad, la práctica éticas.—Lo ético, en cuanto que es a la vez la *esencia* absoluta y el poder absoluto, no puede tolerar ninguna inversión de su contenido. Si fuera sólo la *esencia* absoluta sin poder, podría experimentar una inversión por medio de la individualidad; pero ésta, en cuanto conciencia ética, al abandonar el ser-para-sí unilateral, ha renunciado al acto de la inversión; igual que, a la

inversa, el mero poder sería invertido por la esencia si fuera todavía un ser-para-sí de ese género. En virtud de esta unidad, la individualidad es la forma pura de la sustancia, la cual es el contenido, y el obrar consiste en pasar del pensamiento a la realidad efectiva sólo en cuanto movimiento de una oposición sin esencia, oposición cuyos momentos carecen de cualquier contenido y esencialidad particular diverso uno de otro. Por eso, el derecho absoluto de la conciencia ética es que el acto, la *figura* de su realidad *efectiva*, no es nada distinto de lo que esa conciencia *sabe*.

Pero la esencia ética se ha escindido ella misma en dos leyes, y sólo a una de ellas le está asignada la conciencia como comportamiento no dividido para con la ley. Igual que esta conciencia *simple* insiste en el derecho absoluto de que la *esencia*, tal como es en sí, se le ha *aparecido* a ella en cuanto conciencia ética, así también esta esencia insiste en el derecho de su *realidad*, o de ser algo doble. Mas, al mismo tiempo, este derecho de la esencia no se halla enfrentado a la autoconciencia de manera que estuviera situado en algún sitio distinto, sino que es la propia esencia de la autoconciencia; sólo en ella tiene su existencia y su poder, y su oposición es el *acto* de esta *última*. Pues ésta, precisamente al serse a sí en cuanto sí-misma y dar el paso hacia el acto, se levanta desde la *inmediatez simple* y pone ella misma la *escisión*. Por el acto, abandona la determinidad de la eticidad, que es ser la certeza simple de la verdad inmediata, y pone la separación de sí misma dentro de sí, como lo activo, y dentro de la realidad efectiva que tiene enfrente y es negativa para ella. Por el acto, entonces, la conciencia se convierte en *culpa*. Pues el acto es su *obrar*[124], y el obrar es su esencia más propia. Y la culpa adquiere también el significado del *delito*; pues, en cuanto conciencia ética simple, se ha vuelto hacia una de las leyes, pero ha negado la otra, la cual infringe por su acto.—La *culpa* no es la esencia indiferente con el doble sentido de que el acto, tal como está efectivamente a la luz del día, podría ser, o no, un obrar de su sí-mismo, como si con el obrar pudiera enlazarse algo exterior y contingente que no fuera parte del obrar, por cuyo lado, entonces, el obrar no fuera culpable. Sino que el obrar es él mismo esta escisión de ponerse para sí, y poner, frente a este sí, una realidad efectiva extraña y exterior; que haya tal realidad efectiva pertenece al obrar mismo, y es por medio de él. Inocente,

por eso, no lo es más que la inacción, como el ser de la piedra, ni siquiera el del niño.— Conforme al contenido, sin embargo, la *acción* ética tiene en ella el momento del *delito*, porque no asume la distribución *natural* de las dos leyes en dos sexos, sino que, más bien, permancece como la orientación *no escindida* hacia la ley dentro de la *inmediatez natural*, y en cuanto obrar, convierte esta unilateralidad en la culpa de asir solamente uno de los lados de la esencia y comportarse negativamente frente al otro, esto es, infringirlo. Hacia dónde caen, dentro de la vida ética universal, la culpa y el delito, el obrar y el actuar, es algo que se expresará después de modo más determinado; de manera inmediata, lo que es evidente es que no es *este individuo singular* quien actúa y es culpable; pues él, en cuanto *este* sí-mismo, es sólo la sombra irreal, o es sólo como sí-mismo universal, y la individualidad es, puramente, el momento *formal* del *obrar* en general y el contenido es las leyes y las costumbres, y de manera determinada, para el individuo singular, las de su estamento; él es la sustancia en cuanto género que, por medio de su determinidad, se convierte, ciertamente, en especie, pero la especie sigue siendo, a la vez, lo universal del género. La autoconciencia desciende dentro del pueblo desde lo universal sólo hasta la particularidad, no hasta la individualidad singular, la cual pone en su obrar un sí-mismo excluyente, una realidad efectiva negativa a sí; por el contrario, en el fondo de la acción de esa autoconciencia está la confianza segura en el todo, donde no se inmiscuye nada extraño, ningún temor ni hostilidad ninguna.

La naturaleza desarrollada de un obrar *efectivamente real*: ésa es la experiencia que la autoconciencia ética hace ahora en su acto, tanto si se ha entregado a la ley divina como a la ley humana. La ley que le es manifiesta está enlazada en la esencia con la ley contrapuesta; la esencia es la unidad de las dos; mas el acto tan sólo ha desplegado la una contra la otra. Pero, enlazadas ambas en la esencia, el cumplimiento de una provoca la otra y lo hace como aquello en lo que el acto la convertía, como una esencia dañada que ahora, hostil, reclama venganza. Para el obrar, sólo está a la luz uno de los lados de la decisión en general; pero esta decisión es *en sí* lo negativo, que pone enfrente algo que es otro para ella, algo extraño a ella, siendo ella el saber. Por eso, la realidad efectiva mantiene oculta dentro de sí el otro

lado, extraño al saber, y no se muestra a la conciencia tal como ella es en y para sí: al hijo no le deja ver al padre en aquel que le ofende y al que él mata; ni le deja ver la madre en la reina que él toma por mujer. De este modo, a la autoconciencia ética le acecha una potencia temerosa de la luz que sólo emerge cuando el acto ha acontecido y hace presa por él; pues el acto consumado es la oposición cancelada entre el sí-mismo que sabe y la realidad efectiva enfrentada a él. El o la que obra no puede negar el delito ni su culpa;—el acto es esto: mover lo inmóvil, sacar afuera lo que, de primeras, sólo estaba encerrado en la posibilidad, y por tanto, enlazar lo inconsciente a lo consciente, lo propio a algo extraño. En esta verdad es como el acto sale a la luz del sol: como algo en lo que algo consciente se halla enlazado a algo inconsciente, algo propio a algo extraño, como la esencia escindida cuyo otro lado descubre en su experiencia la conciencia, y también lo descubre como suyo, pero como el poder al que ella ha herido y cuya hostilidad ha excitado.

Puede ser que el derecho, que se mantenía a la emboscada, no esté presente, para la *conciencia* que obra, en su figura propia y peculiar, sino sólo *en sí*, en la culpa interior de la decisión y del obrar. Pero la conciencia ética es más completa, su culpa es más pura, cuando *conoce de antemano* la ley y el poder al que se enfrenta, lo toma por violencia e injusticia, por una contingencia ética, y a sabiendas, como Antígona, comete el delito. El acto consumado invierte la visión de las cosas que tiene la conciencia; la *consumación* expresa ella misma que lo que es *ético* tiene que ser efectivamente real; pues la *realidad efectiva* del fin propuesto es el fin que se propone el actuar. Precisamente, el obrar enuncia la *unidad* de la realidad efectiva y de la *sustancia*, enuncia que la realidad efectiva no es contingente a la esencia, sino que, aliado con ella, no es dada a ningún derecho que no sea derecho verdadero. La conciencia ética tiene que reconocer a su opuesto en virtud de esta realidad efectiva; y en virtud de su acto, en cuanto que es su realidad efectiva, tiene que reconocer su culpa;

Porque padecemos, reconocemos que hemos cometido falta —

Este reconocimiento expresa que se ha asumido la escisión entre el *fin* ético y la *realidad efectiva*, expresa el retorno a la *convicción* ética que sabe que lo único que tiene vigencia es lo justo. Pero, con ello, quien obra entrega su *carácter* y la *realidad efectiva* de su sí-mismo, y ha sucumbido. Su *ser* es esto: pertenecer a su ley ética como su sustancia; pero al reconocer lo opuesto, esta ley ha cesado, a sus ojos, de ser sustancia; y en lugar de su realidad efectiva, ha alcanzado la irrealidad, la *mentalidad*.—Ciertamente, la sustancia aparece *en* la individualidad como el *pathos* de la misma, y la individualidad aparece como lo que la vivifica, y está por eso por encima de ella; pero es un *pathos* que, a la vez, es su carácter; la individualidad ética es inmediata, y es en sí una cosa con esto universal suyo, tiene su existencia únicamente en ello, y no es capaz de sobrevivir al hundimiento que esta potencia ética padece por medio de la potencia contrapuesta.

Pero, con todo, tiene la certeza de que aquella individualidad cuyo *pathos* es la potencia contrapuesta *no padece ya más mal que el que ella misma causa*. El movimiento de las potencias éticas una contra otra, y de las individualidades que las ponen en vida y acción, sólo alcanzaba su *verdadero* final en el hecho de que ambos lados hacen la experiencia del mismo hundimiento. Pues ninguna de las potencias tiene alguna ventaja sobre la otra que hiciera de ella momento *más esencial* de la sustancia. Igual índole esencial y subsistencia indiferente de ambas, una al lado de otra: tal es su ser desprovisto de sí-mismo; en el acto, ellas están como esencias por sí mismas, pero son algo diverso que contradice la unidad del sí-mismo y constituye su carencia de derecho y necesario hundimiento. El *carácter*, asimismo, por una parte, pertenece, conforme su *pathos* o sustancia, sólo a una de las potencias; por otra parte, conforme al lado del saber, tanto uno como otro carácter están escindidos en algo consciente y en algo inconsciente; y en tanto que cada uno de ellos provoca por sí mismo esta oposición, y que, por medio del acto, el no-saber es también su obra, el carácter se pone en la culpa que le consume. La victoria de una potencia y de su carácter, y la derrota del otro lado, sería, entonces, sólo una parte, la obra inacabada que progresa sin cesar hacia el equilibrio de ambos. Sólo en el sometimiento igual de ambos lados se ha dado cumplimiento al derecho absoluto y ha entrado en escena la sustancia ética como el poder negativo

que devora ambos lados, o en otros términos, el *destino* omnipotente y justo.

Si se toman ambas potencias según su contenido determinado y su individualización, la imagen de la discordia que se ha configurado entre ellas se ofrece, entonces, según el lado formal, como la discordia de la eticidad y de la autoconciencia contra la naturaleza sin conciencia y una contingencia presente por ella: esta última tiene un derecho frente a aquella autoconciencia porque ésta es sólo el espíritu *verdadero*, sólo es en unidad *inmediata* con su sustancia;—y según su contenido, se ofrece como la escisión en dos de la ley divina y la ley humana. El joven sale de la esencia carente de conciencia, sale del espíritu de familia, y llega a ser la individualidad de la cosa pública; pero todavía sigue perteneciendo a la naturaleza de la que se ha arrancado, como se muestra en que sale en la contingencia de dos hermanos, contingencia que se apodera de él con igual derecho; para *ellos*, que están entrando en la esencia ética, no tiene ningún significado la desigualdad de haber nacido antes o después. Pero el gobierno, en cuanto alma simple o sí-mismo del espíritu del pueblo, no tolera la duplicidad de la individualidad; y frente a la necesidad ética de esta unidad, la naturaleza entra en escena como el azar de la mayoría. Por eso, ambos están en desacuerdo, y su igual derecho al poder del Estado los destruye a ambos, que tienen el mismo no-derecho. Visto con ojos humanos, el delito lo ha cometido aquel que, no estando *en posesión*, ataca la cosa pública, en cuya cúspide se hallaba el otro; en cambio, tiene el derecho de su lado aquel que supo captar al otro sólo como *individuo singular*, desprendido de la cosa pública, y lo empujó a esa impotencia; ha tocado sólo al individuo en cuanto tal, no a aquél, no la esencia del derecho humano. La cosa pública, atacada y defendida por singularidades vacías, se mantiene, y los hermanos encuentran ambos, cada uno por el otro, su ruina recíproca; pues la individualidad que enlaza *con su ser para sí* el peligro del todo se ha expelido a sí misma de la cosa pública, y se disuelve en sí. Pero a aquel que se encontraba de su lado, la cosa pública lo honrará; al otro, en cambio, que ya sobre las murallas pronunciaba su devastación, el gobierno, la simplicidad reestablecida del sí-mismo de la cosa pública, le castigará negándole los últimos honores; quien vino a atentar contra el espíritu

supremo de la conciencia, contra la comunidad, tiene que quedar despojado de los honores de su esencia toda y acabada, los honores rendidos al espíritu que ha partido.

Pero si, de este modo, lo universal hace ligera mella en la cúspide pura de su pirámide y se lleva la *victoria*, ciertamente, sobre el principio de la singularidad que se alzaba, esto es, sobre la familia, al hacerlo entabla sólo un *combate* con la ley divina, y el espíritu consciente de sí mismo lo entabla sólo con el espíritu carente de conciencia; pues este espíritu es la otra potencia esencial y, por eso, no destruida por aquélla, sólo ofendida. Pero, frente a la ley que tiene el poder públicamente a la luz, no tiene por ayuda para desplegarse *efectivamente real* más que la sombra exangüe. Por eso, en cuanto ley de la debilidad y de la oscuridad, es sometida primero por la ley del día y de la fuerza, pues aquel poder tiene vigencia bajo la tierra, y no sobre ella. Sólo que, con esto, lo realmente efectivo, lo que le ha quitado a lo interior su honor y su poder, ha consumido su esencia. El espíritu público y manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo subterráneo; la *certeza* del pueblo, segura de sí misma, aseverándose a sí, tiene la *verdad* de su *juramento*, que une a todos en Uno, únicamente en la sustancia sin conciencia y muda de todos, en las aguas del olvido. Por medio de ello, la consumación del espíritu públicamente manifiesto se transforma en lo contrario, y él hace la experiencia de que su derecho supremo es la injusticia suprema, de que su victoria es más bien su propio hundimiento. Por eso, el muerto cuyo derecho se ha violado sabe encontrar los instrumentos para su venganza, y esos instrumentos tienen la misma realidad efectiva y la misma violencia que el poder que le ha agraviado. Estos poderes son otras comunidades cuyos altares mancillaban los perros y los pájaros con el cadáver que no había sido elevado a la universalidad sin conciencia por la devolución que se le debía al individuo elemental, sino que ha permanecido sobre la tierra en el reino de la realidad efectiva y, en cuanto que es la fuerza de la ley divina, adquiere ahora una universalidad efectiva y autoconsciente. Se hacen así enemigos, y destruyen la comunidad que ha deshonrado y hecho añicos su fuerza: la piedad de la familia.

En esta representación[125], el movimiento de las leyes divina y humana tiene la expresión de su necesidad en los individuos, en los que lo universal

aparece como un *pathos* y la actividad del movimiento como *obrar* individual que le da a la necesidad de ese movimiento la apariencia de contingencia. Pero la individualidad y el obrar constituyen el principio de la singularidad como tal, principio que, en su universalidad pura, se ha denominado ley divina interior. En cuanto momento de la cosa pública y manifiesta, no sólo tiene aquella eficiencia subterránea —o externa en su existencia—, sino una existencia y un movimiento efectivos igual de manifiestos en el pueblo efectivamente real. Tomado de esta forma, eso que se había representado como movimiento simple del *pathos* individualizado adquiere otro aspecto, y el delito y la destrucción que causa en la cosa pública adquieren la forma propiamente dicha de su existencia.—Esto es, la ley humana en su existencia universal, la cosa pública[126], activada en la virilidad, activada de manera efectivamente real en el gobierno, *es, se mueve y se conserva* por el hecho de que consume totalmente dentro de sí la particularización separadora de los penates o la singularización autónoma en familias, al frente de las cuales está la feminidad, y las mantiene disueltas en la continuidad de su fluidez. Pero la familia es, a la vez, su elemento sin más, y la conciencia singular es fundamento universal activante. La cosa pública, al no darse su subsistencia más que perturbando la plácida felicidad familiar y disolviendo la autoconciencia en lo universal, se crea su enemigo interior en aquello que oprime y que, a la vez, le es esencial, en la feminidad como tal. Esta última —eterna ironía de la cosa pública— altera por medio de intrigas los fines universales del gobierno para convertirlos en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado, e invierte el patrimonio general del Estado para hacer de él posesión y lustre de la familia. Con lo cual, convierte la sabiduría grave y severa de la edad madura, la cual, extinguida para la singularidad —para el placer y el goce, así como para la actividad efectivamente real—, sólo piensa y se preocupa de lo universal, en objeto de burla para la procacidad y petulancia de la juventud inmadura, y objeto de desprecio para su entusiasmo; eleva simplemente la fuerza de la juventud hasta hacer de ella lo vigente: la del hijo, en el que la mujer da a luz a su señor, la del hermano, en el que la mujer tiene al hombre como su igual, la del joven, por el que se le quita a la hija falta de autonomía y ella alcanza el

disfrute y la dignidad de la condición de mujer y esposa. Pero la cosa pública sólo puede conservarse reprimiendo este espíritu de singularidad, y puesto que ese espíritu es un momento esencial, lo engendra precisamente así, y por cierto, por la actitud represora frente al mismo en cuanto principio hostil. Este principio, sin embargo, dado que se separa del fin universal, y es sólo malvado y nulo dentro de sí, no sería capaz de nada si la propia cosa pública no reconociera la fuerza de la juventud —la virilidad que, aún no madura, sigue estando dentro de la singularidad— como la *fuerza* del todo. Pues la cosa pública es un pueblo, es ella misma individualidad y es esencialmente *para sí* sólo de tal manera que *otras individualidades* sean *para ella*, que las *excluya* de sí y se sepa independiente de ellas. El lado negativo de la cosa pública, reprimiendo *hacia dentro* la singularización de los individuos, pero siendo *activo por sí mismo* hacia *fuera*, tiene sus armas en la individualidad. La guerra es el espíritu y la forma en que el momento esencial de la sustancia ética, la *libertad* absoluta de la autoesencia ética de toda existencia, se halla presente en su realidad efectiva y en su acreditación. En tanto que, por un lado, les hace sentir a los sistemas individuales de la propiedad y de la autonomía personal, así como también a la *personalidad* individual misma, la fuerza de lo negativo, por el otro, justo esta esencia negativa se eleva dentro de ella como lo que conserva el Todo; el valiente joven en el que la feminidad tiene su deseo, el principio reprimido de la corrupción, sale a la luz y es lo que vale. Ahora bien, son la fuerza natural y lo que aparece como contingencia de la fortuna los que deciden sobre la existencia de la esencia ética y sobre la necesidad espiritual; dado que la fortaleza y la fortuna**[127]** son aquello sobre lo que descansa la existencia de la esencia ética, está *ya decidido* que ella ha sucumbido.—Igual que antes sólo los penates sucumbían en el espíritu del pueblo, ahora, los espíritus *vivos* del pueblo, por su individualidad, se hunden en el fondo de una comunidad, una esencia común *universal* cuya *universalidad simple* carece de espíritu y está muerta, y cuya vitalidad es el individuo singular en cuanto singular. La figura ética del espíritu ha desaparecido, y otra distinta entra en su lugar.

Este hundimiento de la sustancia ética y su paso a otra figura distinta se hallan, entonces, determinados por el hecho de que la conciencia ética está

orientada, de manera esencialmente *inmediata*, hacia la ley; en esta determinación de la inmediatez reside el que la naturaleza sin más se introduzca en la acción de la eticidad. Su realidad efectiva no revela más que la contradicción y la semilla de la corrupción que la bella unanimidad y el equilibrio tranquilo del espíritu ético tienen precisamente en esta quietud y belleza misma; pues la inmediatez tiene el contradictorio significado de ser la quietud sin conciencia de la naturaleza, y la quietud inquieta y autoconsciente del espíritu.—En virtud de esta naturalidad ocurre que este pueblo ético es una individualidad determinada por la naturaleza, y por eso mismo, limitada, y encuentra entonces su asunción en otra individualidad. Sin embargo, en tanto que esta determinidad —que está puesta en la existencia, es limitación, pero también, en la misma medida, es lo negativo en cuanto tal y es el sí-mismo de la individualidad— se desvanece, quedan perdidas la vida del espíritu y esta sustancia autoconsciente que hay en todos. Sale fuera como una *universalidad formal* en ellos, no es ya inmanente a ellos como espíritu vivo, sino que la consistencia maciza y simple de su individualidad ha estallado en muchos puntos.

c. El estado jurídico[128]

La unidad universal a la que regresa la unidad inmediata viviente de individualidad y sustancia es la cosa pública carente de espíritu, la cual ha cesado de ser la sustancia sin autoconciencia de los individuos, y en la cual éstos, conforme a su ser-para-sí singular, valen ahora como esencias autónomas y sustancias. Disgregado lo universal en los átomos de una multiplicidad absoluta de individuos, este espíritu muerto es una *igualdad* en la que *todos* valen en cuanto *cada uno*, en cuanto *personas*.—Lo que en el mundo de la eticidad se denominaba la ley divina oculta ha salido, en efecto, desde su interior hacia la realidad efectiva; en aquel mundo, el *individuo singular* valía efectivamente y era efectivamente real sólo como la sangre universal de la *familia*. En cuanto *este* individuo singular, era el espíritu *separado y carente de sí-mismo*; pero ahora ha salido de su irrealidad. Sólo la sustancia ética es el espíritu *verdadero*, y por eso regresa

él a la *certeza* de sí mismo; él es aquélla en cuanto lo universal *positivo*, pero su realidad efectiva es ser *sí mismo* universal *negativo*.—Veíamos los poderes y las figuras del mundo ético hundirse en la pura y simple necesidad del *destino* vacío. Este poder suyo es la sustancia que se refleja hacia dentro de su simplicidad; pero la esencia absoluta que se refleja hacia dentro de sí, justamente aquella necesidad del destino vacío, no es otra cosa que el *yo* de la autoconciencia.

Éste vale, por ende, a partir de ahora, como la esencia que es *en y para sí*; este *ser reconocido* es su sustancialidad; pero es la *universalidad abstracta*, porque su contenido es *este quebradizo sí-mismo*, no lo que se halla disuelto en la sustancia.

La personalidad, entonces, ha salido aquí de la vida de la sustancia ética; es la autonomía *efectivamente vigente* de la autoconciencia. El pensamiento *inefectivo* de tal autonomía, que llega a serse por medio de la *renuncia* a la *realidad efectiva*, ha aparecido antes como autoconciencia *estoica*; e igual que ésta salía del señorío y la servidumbre en tanto que existencias inmediatas de la *autoconciencia*, también la personalidad sale del espíritu inmediato, que es la voluntad dominante universal de todos y su obediencia en el servicio. Lo que a ojos del estoicismo sólo en la abstracción era lo *en-sí*, es ahora *mundo efectivamente real*. Él, el estoicismo, no era otra cosa que la conciencia que llevaba el principio del estado jurídico, la autonomía carente de espíritu, a su forma abstracta; huyendo de la *realidad efectiva*, la conciencia alcanzaba solamente el pensamiento de la autonomía; ella era absolutamente para *sí* por el hecho de que no vinculaba su esencia a una existencia cualquiera, sino que abandonaba cada existencia, y ponía su esencia únicamente en la unidad del pensar puro. De la misma manera, el derecho de la persona no está vinculado ni a una existencia más rica y poderosa del individuo en cuanto tal, ni tampoco a un espíritu universal vivo, sino, más bien, al Uno puro de su abstracta realidad efectiva o a esta unicidad en cuanto autoconciencia en general.

Ahora bien, igual que la autonomía *abstracta* del estoicismo exponía su propia realización efectiva, también esta última repetirá el movimiento de la primera. Aquella primera desembocaba en la confusión escéptica de la

conciencia, en un desatino de lo negativo que erraba sin figura de una contingencia del ser y del pensamiento a otra, y tanto las disolvía en la autonomía absoluta, como las volvía a engendrar; de hecho, era sólo la contradicción entre la autonomía y la no-autonomía de la conciencia. En la misma medida, la autonomía personal del *Derecho* es, antes bien, esta confusión universal e igual y esta disolución recíproca. Pues lo que vale como esencia absoluta es la autoconciencia en cuanto lo *Uno vacío* y puro de la persona. Frente a esta universalidad vacía, la sustancia tiene la forma del *cumplimiento* y del *contenido*, y a este contenido se le deja ahora plenamente libre y desordenado; pues no está ya presente el espíritu que le subyugaba y le mantenía cohesionado en su unidad.—Por eso, este Uno vacío de la persona es, en su *realidad*, un estar contingentemente ahí y un moverse y actuar sin esencia que no llega a tener consistencia alguna. Al igual que el escepticismo, el formalismo del Derecho carece por su concepto, entonces, de un contenido suyo propio, se encuentra con un subsistir múltiple, la posesión, y le imprime la misma universalidad abstracta que aquél, por la que se llama *propiedad*. Pero si, dentro del escepticismo, la realidad efectiva así determinada se llamaba *apariencia* en general, y sólo tenía un valor negativo, en el Derecho tiene un valor positivo. Aquel valor negativo consistía en que lo efectivamente real tenía el significado del sí-mismo en cuanto pensar, en cuanto lo universal *en-sí*, mientras que esto positivo lo tiene en que *mío* es en el significado de la categoría, en cuanto un valer *reconocido* y *efectivo*.—Ambos son el mismo *universal abstracto*; el contenido efectivo o la *determinidad* de lo Mío, ya lo sea de una posesión externa, o de una riqueza interior o pobreza del espíritu y del carácter, no se halla contenido en esta forma vacía, y no le afecta a ella. Pertenece, entonces, a un *poder propio* que es algo distinto de lo universal formal, y que es la contingencia y lo arbitrario.—Por eso, la conciencia del Derecho, en su valer efectivo mismo, hace más bien la experiencia de la pérdida de su realidad y de su completa condición de inesencial, y designar a un individuo como *persona* es expresión de desprecio.

La libre potencia del contenido se determina de tal manera que la dispersión en la absoluta *pluralidad* de los átomos personales, por la

naturaleza de esa determinidad, está a la vez recolectada en *un* único punto extraño a ellos e igualmente sin espíritu; punto que, por un lado, al igual que su quebradiza personalidad, es una realidad efectiva puramente singular, pero que, en oposición a la singularidad vacía de ellos, tiene a la vez el significado de todo contenido, y por eso, el de la esencia real para ellos, y frente a su presunta y absoluta realidad efectiva, aunque en sí sin esencia, es el poder universal y la absoluta realidad efectiva. Este señor del mundo se es a sí, de esta manera, la persona absoluta que abarca dentro de sí a la vez a todo lo que es ahí, para cuya conciencia no existe ningún espíritu más alto. Es persona; pero la persona solitaria frente a la cual se ponen *Todos*; estos Todos constituyen la universalidad vigente de la persona, pues lo singular como tal es verdadero sólo como pluralidad universal de la singularidad; separado de ella, el sí-mismo solitario es, de hecho, un sí-mismo irreal y carente de fuerza.—A la vez, es la conciencia del contenido que ha hecho frente a aquella personalidad universal. Pero este contenido, liberado de su potencia negativa, es el caos de las potencias espirituales, las cuales, desatadas como esencias elementales, se agitan con lujuria salvaje unas contra otras, furiosa y destructivamente; su autoconciencia sin fuerza es el cerco sin poder y el suelo de su tumulto. Sabiéndose así compendio de todas las potencias efectivas, este señor del mundo es la autoconciencia monstruosa que se sabe como el dios realmente efectivo; mas, no siendo más que un sí-mismo formal incapaz de domeñar esas potencias, su movimiento y su disfrute de sí es una lujuria igualmente monstruosa.

El señor del mundo tiene conciencia efectiva de lo que él es, de la potencia universal de la realidad efectiva, en la violencia destructiva que ejerce contra los sí-mismos de sus súbditos, enfrentados a él. Pues su poder no es la *unanimidad* del espíritu en que las personas reconocieran a su propia autoconciencia; antes bien, en cuanto personas, ellas son para sí y excluyen la continuidad con los otros de la absoluta fragilidad de su carácter puntual; están, por tanto, en una relación sólo negativa, tanto entre sí como respecto a él, que es su referencia o continuidad. En cuanto que es esta continuidad, él es la esencia y el contenido de su formalismo; pero es el contenido extraño a ellas, las personas, y la esencia hostil que, más bien,

cancela precisamente aquello que para ellas vale como su esencia: el ser-para-sí vacío de contenido;—y, en cuanto continuidad de su personalidad, precisamente la destruye. La personalidad jurídica, entonces, en tanto que un contenido que le es extraño se hace valer dentro de ella —y se hace valer dentro de las personas porque es su realidad—, hace más bien la experiencia de su insustancialidad. El hozar destructivo en este suelo sin esencia se da, en cambio, la conciencia de su señorío sobre todos, pero este sí-mismo no es más que un producir devastación, y por eso no hace sino estar fuera de sí, y es más bien un tirar su autoconciencia.

Así está hecho el lado en el que la autoconciencia es *efectivamente real* en cuanto esencia absoluta. La *conciencia* que ha sido sacada de esta realidad efectiva, pero luego *empujada a retroceder hacia dentro de sí*, piensa esta inesencialidad suya; veíamos antes la autonomía estoica del pensar puro pasar a través del escepticismo y encontrar su verdad en la conciencia desdichada: la verdad cuyo asunto era su ser en y para sí. Si este saber aparecía entonces solamente como el modo unilateral de ver las cosas por parte de la conciencia en cuanto tal, lo que aquí hace entrada es su verdad *efectiva*. Ésta consiste en que este *valer universal* de la autoconciencia es la realidad extrañada de ella. Este *valer* es la realidad efectiva universal del sí mismo, pero también es, inmediatamente, la inversión; es la pérdida de su esencia.—La realidad efectiva del sí-mismo, que no estaba presente en el mundo ético, ha sido ganada por su regreso a la persona; lo que en ese mundo estaba unido y en armonía, entra ahora en escena desarrollado, pero extrañado de sí.

B. EL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ; LA CULTURA

La sustancia ética conservaba la oposición incluida en su conciencia simple, y a esta conciencia en unidad inmediata con su esencia. Por eso, la esencia tiene la determinidad simple del *ser* para la conciencia, la cual está inmediatamente orientada hacia él, y del que ella es el *ethos*; ni la conciencia se tiene a sí como *este sí-mismo excluyente*, ni la sustancia tiene

el significado de una existencia excluida de esa conciencia, existencia con la que la conciencia tuviera que ponerse en armonía únicamente por medio del extrañamiento de sí misma, y a la vez producir la sustancia. Pero ese espíritu cuyo sí-mismo es lo absolutamente discreto tiene su contenido frente a sí como una efectividad exactamente igual de dura, y el mundo tiene aquí la determinación de ser algo exterior, lo negativo de la autoconciencia. Mas este mundo es esencia espiritual, es, en sí, la compenetración del ser y de la individualidad; que él sea ahí es *obra* de la autoconciencia; pero, en la misma medida, es una realidad efectiva inmediatamente presente y extraña a esa autoconciencia, realidad que tiene un ser característico propio y en la que la autoconciencia no se reconoce. Ella, la realidad efectiva, es la esencia exterior y el contenido libre del derecho; pero esta realidad efectiva exterior, a la que abarca dentro de sí el señor del mundo del derecho, no es solamente esta esencia elemental, presente de manera contingente para el sí-mismo, sino que es su trabajo, pero no positivo, sino negativo, más bien. Adquiere su existencia por medio de la exteriorización y despojamiento[129] *propios* de la autoconciencia, que parecen infligirle a ésta, dentro de la devastación que domina en el mundo del derecho, la violencia exterior de los elementos desatados. Éstos, para sí, no son más que el puro devastar y la disolución de sí mismos; pero esta disolución, esta esencia negativa suya es justamente el sí-mismo; es su sujeto, su actividad y su devenir. Mas esta actividad y devenir por el que la sustancia llega a ser efectivamente real es el extrañamiento de la personalidad, pues el Sí-mismo que vale en y para sí *inmediatamente*, es decir, sin *extrañamiento*, carece de sustancia, y es el juego de aquellos elementos furiosos; *su* sustancia es, entonces, su exteriorización misma, y la exteriorización es la sustancia, o bien, en otros términos, las potencias espirituales que se ordenan en un mundo y que por medio de ello se conservan.

La sustancia es, de esta manera, *espíritu, unidad* autoconsciente del sí-mismo y de la esencia, pero ambos tienen también para el otro el significado del extrañamiento. Él, el espíritu, es *conciencia* de una realidad efectiva objetual libre para sí; pero frente a esta *conciencia* se sitúa aquella unidad del sí-mismo y de la esencia, frente a la conciencia *efectivamente*

real, la *conciencia pura*. Por un lado, la autoconciencia efectiva, por su exteriorización, pasa al mundo efectivamente real, y éste vuelve a aquélla; pero, por otro lado, precisamente estas realidades efectivas, tanto la persona como la objetualidad, han sido asumidas; ellas son lo puramente universal. Este extrañamiento suyo es la *conciencia pura*, o la *esencia*. El presente tiene inmediatamente la oposición en su *más allá*, que es su pensar y su ser pensado; así como éstos la tienen en el más acá, que es su realidad efectiva que se les ha vuelto extraña.

Por eso, este espíritu no se elabora sólo un mundo *único*, sino un mundo doble, separado y contrapuesto.—El mundo del espíritu ético es la propia *presencia* de ese espíritu; y por eso cada potencia de ese mundo es en esta unidad, y en la medida en que ambos se diferencian, es en el equilibrio con el todo. No hay nada que tenga el significado de lo negativo de la autoconciencia; incluso el espíritu que ha partido está presente en la *sangre* de los parientes, en el *sí-mismo* de la familia, y el *poder* universal del gobierno es la VOLUNTAD, el sí-mismo del pueblo. Aquí, en cambio, lo presente significa únicamente *realidad efectiva* objetual que tiene su conciencia más allá; cada momento singular, en cuanto *esencia*, recibe esto, y por ende, la realidad efectiva de otro, y en la medida en que es efectivamente real, su esencia es distinta de su realidad efectiva. No hay nada que tenga un espíritu inmanente fundado en él mismo, sino que está fuera de sí en un espíritu extraño: el equilibrio del todo no es la unidad que permanece cabe sí misma y su apaciguamiento que retorna dentro de sí, sino que descansa sobre el extrañamiento de lo contrapuesto. De ahí que el todo, como cada momento singular, sea una realidad extrañada a sí; se descompone en un reino en el que la autoconciencia es *efectivamente* tanto ella como su objeto, y en otro, el reino de la conciencia *pura*, que no tiene presencia efectiva más allá del primero, sino que es en la *fe*. Ahora bien, igual que el mundo ético, desde la separación de la ley divina y la ley humana y de sus figuras, y su conciencia, desde la separación en saber y falta de conciencia, regresan a su destino, al *sí-mismo* en cuanto *potencia negativa* de esta oposición, así también, estos dos reinos del espíritu extrañado de sí regresarán al *sí-mismo*; pero si aquél era el primer *sí-mismo* que vale de manera inmediata, la persona individual, este segundo, que

regresa hasta dentro de sí desde su despojamiento y exteriorización, será el *sí-mismo universal*, la conciencia que capta el *concepto*; y estos mundos espirituales, todos cuyos momentos afirman de sí una realidad efectiva fijada y una subsistencia no espiritual, se disolverán en la *pura intelección*. Es ésta, en cuanto sí-mismo que se *capta* a sí mismo, la que completa la cultura; no aprehende nada más que al sí-mismo; y todo lo aprehende como sí-mismo; es decir, *concibe* todo, borra toda objetualidad, y transforma todo *ser-en-sí* en un *ser-para-sí*. Cuando se vuelve contra la fe, entendida ésta como reino de la esencia extraño y situado más allá, es la *Ilustración*. La cual, en ese reino al que acude a salvarse el espíritu extrañado como a la conciencia de la quietud igual a sí misma, completa también definitivamente el extrañamiento; le revuelve a ese reino su economía doméstica, metiendo en él cacharros de este mundo cuya propiedad él no puede negar, porque su conciencia también pertenece a ese mundo. A la vez, en este negocio negativo, la intelección pura se realiza a sí misma y produce su propio objeto, la irreconocible *esencia absoluta*, y lo útil. Al perder de este modo la realidad efectiva toda sustancialidad, y no haber ya nada *en sí dentro de ella*, entonces, igual que el reino de la fe, también queda derribado el mundo real, y esta revolución produce la *libertad absoluta*, con lo que el espíritu previamente extrañado habrá regresado perfecta y completamente dentro de sí, abandonará esta tierra de la cultura y pasará a otra tierra, la tierra de la *conciencia moral*.

I. El mundo del espíritu extrañado de sí

El mundo de este espíritu se descompone en un mundo doble; el primero es el mundo de la realidad efectiva o del extrañamiento mismo del espíritu; mientras que el otro es el que, elevándose por encima del primero, se edifica en el éter de la conciencia pura. Este último, precisamente por estar *contrapuesto* a aquel extrañamiento, no está libre de él, sino que, antes bien, es sólo la otra forma de extrañamiento, que consiste justamente en tener la conciencia en dos tipos de mundo, y abarcar a los dos. Lo que aquí se está examinando, entonces, no es la autoconciencia de la esencia absoluta, tal

como es en y para sí, ni tampoco la religión, sino la *fe* en la medida en que es la *huida* del mundo realmente efectivo y no es, por tanto, *en y para sí*. Por eso, esta huida del reino del presente es en ella misma, inmediatamente, una huida doble. La conciencia pura es el elemento al que el espíritu se eleva; pero no es sólo el elemento de la *fe*, sino, en la misma medida, del *concepto*; de ahí que ambos hagan entrada conjuntamente y a la vez, y aquélla sólo entra en consideración en oposición a éste.

a. La cultura *y su reino de la realidad efectiva*

El espíritu de este mundo es la *esencia* espiritual penetrada de una autoconciencia que se sabe inmediatamente presente como *esta autoconciencia que es para sí*, y que sabe a la *esencia* como una realidad efectiva enfrente de ella. Pero la existencia de este mundo, así como la realidad efectiva de la autoconciencia, descansa sobre el movimiento por el que ésta, la autoconciencia, se exterioriza despojándose de su personalidad, produce así su mundo y se comporta frente a él como frente a un mundo extraño, de tal manera que, a partir de ahora, tiene que apoderarse de él. Pero la renuncia de su ser-para-sí es ella misma el engendramiento de la realidad efectiva, y por ella, entonces, se apodera la autoconciencia inmediatamente de esa realidad efectiva.—O bien, en otros términos, la autoconciencia solamente es *Algo*, sólo tiene *realidad*, en la medida en que se haga extraña a sí misma; por ese extrañamiento, se pone como universal, y esta universalidad suya es su vigencia y su realidad efectiva. Por eso, la *igualdad* con todos no es aquella igualdad del Derecho, no es aquel ser-reconocido y valer inmediatos de la autoconciencia por el mero hecho de que ella *sea*; sino que ella vale, es, por vía de la mediación alienante[130] que consiste en haberse hecho a la medida de lo universal. La universalidad sin espíritu del Derecho acogía dentro de sí cada modo natural del carácter y de la existencia, y los justificaba. Mientras que la universalidad aquí vigente es la universalidad que *ha pasado por un proceso para llegar a ser*, y por eso es *efectivamente real*.

Aquello, entonces, por lo que el individuo tiene validez y efectividad es la *formación por la cultura*. Su verdadera *naturaleza originaria* y su

sustancia es el espíritu del extrañamiento respecto al *ser natural*. De ahí que esta exteriorización sea tanto *fin* como *existencia* del individuo; es, a la vez, el *medio* o el *paso*, tanto de la *sustancia pensada* a la *realidad efectiva* como, a la inversa, de la *individualidad determinada* a la *condición de esencial*. Esta individualidad se forma cultivándose para llegar a lo que ella es *en-sí*, y sólo por esta vía llega por primera vez a *ser en sí*, y a tener existencia efectiva; tiene tanta realidad efectiva y poder como cultura tenga. Aunque el sí-mismo, en cuanto *este sí-mismo*, se sabe aquí efectivo, su efectividad consiste únicamente en cancelar el ser natural; por eso, la naturaleza originariamente *determinada* se reduce a la diferencia *inesencial* de la magnitud, a una energía mayor o menor de la voluntad. Pero el fin y contenido de ésta pertenece únicamente a la sustancia universal, y puede ser sólo algo universal; la particularidad de una naturaleza que llega a ser fin y contenido es algo *impotente* e *inefectivo, irreal*; es una especie que se desgasta vana y ridículamente en el esfuerzo de ponerse en obra; es la contradicción de darle a lo particular la realidad efectiva que, de modo inmediato, es lo universal. Por eso, cuando, de manera falsa, se pone la individualidad en la *particularidad* de la naturaleza y del carácter, no se encuentran en el mundo real individualidades y caracteres, sino que los individuos tienen una existencia igual los unos para los otros; aquella presunta individualidad es, justo, solamente la existencia *opinada*[131], que no tiene ninguna permanencia duradera en este mundo en el que sólo conserva efectividad lo que se exterioriza y se despoja a sí mismo, y por ende, sólo lo universal.—Lo *opinado*, por tanto, vale por lo que es, por una especie o manera. La palabra alemana para especie y manera, *Art*, no es exactamente lo mismo que el francés *espèce*, «el más horrible de todos los sobrenombres, pues designa la mediocridad y expresa el grado supremo de desprecio». Sino que *especie* (Art) y *ser bueno en su especie, o a su manera*[132], es una expresión alemana que le añade a este significado el gesto honesto, como si la intención no fuera tan mala, o bien, como si, de hecho, no incluyera todavía dentro de sí la conciencia de lo que es la especie o manera, y lo que es cultura y realidad efectiva.

En lo que respecta al *individuo* singular, lo que aparece como su cultura es el momento esencial de la *sustancia* misma, esto es, el pasar inmediato

de su universalidad pensada a la realidad efectiva, o bien, el alma simple de esa sustancia, por la que lo *en-sí* es algo *reconocido* y *está ahí*. De ahí que el movimiento de la individualidad que se va formando culturalmente sea, inmediatamente, el llegar a ser de la misma en cuanto esencia objetual universal, es decir, en cuanto llegar a ser del mundo realmente efectivo. Éste, aunque haya llegado a ser por medio de la individualidad, es para la autoconciencia algo inmediatamente extrañado, y tiene para ella la forma de una realidad efectiva no trastornada. Pero, cierta como está, al mismo tiempo, de que ese mundo es su sustancia, la autoconciencia pasa a apoderarse de él; alcanza este poder sobre el mundo por medio de la cultura, la cual aparece de este lado de tal manera que la conciencia se adecúa a la realidad efectiva, y lo hace tanto como se lo permitan la energía del carácter originario y el talento. Lo que aquí aparece como violencia del individuo a la que se sometiera sustancia quedando así, cancelada, es lo mismo que la realización efectiva de esta última. Pues el poder del individuo consiste en que él se adecúa a ella, es decir, que se exterioriza despojándose de su sí-mismo, que se pone, entonces, como la sustancia objetual que es. Su formación cultural y su propia realidad efectiva son, por tanto, la realización efectiva de la sustancia misma.

El sí-mismo sólo se es a sí realmente efectivo en cuanto *cancelado y asumido*. Por eso, él no constituye para él la unidad de la *conciencia* de sí-mismo y del objeto; sino que éste, a sus ojos, es lo negativo de él.—Por ese sí-mismo en cuanto alma, entonces, la sustancia es formada y constituida en sus momentos de tal manera que lo contrapuesto insufla espíritu en lo otro, y cada uno, por medio de su extrañamiento, le da consistencia al otro, y obtiene de él lo mismo recíprocamente. A la vez, cada momento tiene su determinidad como una vigencia insuperable, y tiene una realidad efectiva firme frente al otro. El pensar fija esta diferencia del modo más universal por medio de la contraposición absoluta de *bueno* y *malo*, los cuales, rehuyéndose, no pueden de ninguna manera llegar a ser lo mismo. Pero este ser firme tiene por alma suya el paso inmediato a lo contrapuesto; la existencia es, más bien, la inversión de toda determinidad en su contrapuesto, y sólo este extrañamiento es la esencia y la conservación del todo. Este movimiento que realiza efectivamente, y la espiritualización de

los momentos, es lo que se ha de examinar a continuación; el extrañamiento se extrañará él mismo, y por medio de él, el conjunto de todo se recogerá en su concepto.

Primero ha de examinarse la sustancia simple misma, en la organización inmediata de sus momentos que están ahí, todavía sin habérseles insuflado el espíritu.—Igual que la naturaleza se despliega en los elementos universales, entre los que *el aire* es la esencia transparente *duradera* y puramente universal, mientras que el agua es la esencia siempre *sacrificada*, el *fuego* es la unidad *que anima* la naturaleza y disuelve siempre su oposición tanto como escinde su simplicidad en él, y la tierra, finalmente, es el *nudo firme* de esta articulación y el *sujeto* de estas esencias, así como de su proceso, su salida y su retorno: del mismo modo, la esencia interna o espíritu simple de la efectiva realidad autoconsciente se despliega, en cuanto que es un mundo, precisamente en tales masas universales, pero espirituales: en la primera masa, lo universal en sí, la esencia espiritual igual a sí misma; en la otra, la esencia *que siendo para sí* ha devenido desigual dentro de sí, que se *sacrifica y se entrega*, y en la tercera esencia que, en cuanto autoconciencia, es sujeto, y tiene en ella misma inmediatamente la fuerza del fuego.—En la primera esencia, es consciente de sí como *ser-en-sí*; mientras que en la segunda tiene el llegar a ser del *ser-para-sí* por el sacrificio de lo universal. Pero el espíritu mismo es el *ser en y para-sí* del todo que se *escinde* en la sustancia como lo permanente y en ella como lo que se sacrifica, y que, en la misma medida, vuelve a *recogerla* en su unidad, tanto al modo de la llama que irrumpe y la consume como al modo de la figura permanente de la unidad.—Vemos que estas esencias corresponden a la comunidad y a la familia del mundo ético, pero sin poseer el espíritu hogareño que éstas tenían; por el contrario, cuando el destino es algo extraño a este espíritu, la autoconciencia es y se sabe aquí como el poder efectivo de esas esencias.

Hay que examinar estos miembros, tanto tal como están representados, primero, dentro de la conciencia pura, como *pensamientos* o como siendo *en sí*, y también tal como son representados en la conciencia efectivamente real, como esencias *objetuales*.—En aquella forma de la simplicidad, la esencia primera, en cuanto esencia *seipseigual*, inmediata e inmutable de

toda conciencia, es lo *bueno*: poder espiritual independiente de lo *en-sí*, bajo el cual el movimiento de la conciencia que es para sí sólo juega secundariamente. La otra esencia, en cambio, es la esencia espiritual *pasiva*, o lo universal en la medida en que se entrega y deja a los individuos que se tomen en ella la conciencia de su singularidad; es la esencia nula, lo *malo*. —Este absoluto ser-disuelta de la esencia es él mismo permanente; así como la primera esencia es fundamento, punto de partida y resultado de los individuos, y éstos son puramente universales en ella, la segunda, en cambio, es, por un lado, el *ser para otro* que se sacrifica, y por otro lado, precisamente por eso, es su constante retorno hacia dentro de sí en cuanto lo *singular*, y su permanente *llegar a ser para sí*.

Pero estos *pensamientos* simples de bueno y malo están, en la misma medida, inmediatamente extrañados de sí; son *efectivamente reales*, y están en la conciencia realmente efectiva como momentos *objetuales*. Así, la primera esencia es el *poder estatal*, la segunda, la *riqueza*.—El poder estatal, al igual que la *sustancia* simple, es también la *obra* universal, general: la *Cosa misma* absoluta, en la que los individuos tienen enunciada su *esencia* y donde su singularidad no es más que, simplemente, conciencia de su *universalidad*; es, asimismo, la obra y el *resultado* simple del que desaparece el que la obra provenga de su *actividad*; permanece como el fundamento absoluto y subsistir de toda su actividad.—Esta sustancia etérea *simple* de su vida, por esta determinación de su inmutable igualdad a sí misma, es *ser*, y por ende, únicamente *Ser para otro*. Es, pues, en sí, inmediatamente, lo opuesto de sí misma, *riqueza*. Aunque la riqueza, ciertamente, es lo pasivo o lo nulo, es también la esencia espiritual universal, así como el *resultado que deviene* constantemente del *trabajo* y de la *actividad de todos*, igual que vuelve luego a disolverse en el *disfrute* de todos. Es cierto que, en el disfrute, la individualidad llega a ser *para sí*, o a ser como individuo *singular*, pero este disfrute mismo es resultado de la actividad general; del mismo modo que, recíprocamente, él produce el trabajo universal y el disfrute de todos. Lo *efectivamente real* tiene, simplemente, el significado espiritual de ser inmediatamente universal. Sin duda, en este momento, cada individuo singular opina que está actuando *en su propio provecho*; pues es el momento en el que él se da la conciencia de

ser para sí, y por esa razón no lo toma por algo espiritual; mas, con sólo verlo de manera externa, se muestra que en su disfrute le proporciona disfrute a todos y cada uno, en su trabajo también trabaja para todos tanto como para sí, y todos para él. Por eso, su *ser-para-sí* es en sí *universal*, y el egoísmo del provecho propio es sólo algo que él se cree, que no puede llegar a hacer efectivamente aquello que se cree hacer, a saber, actuar en algo que no fuera bueno para todos.

Es en estas dos potencias espirituales, entonces, donde la autoconciencia reconoce su sustancia, su contenido y su fin; contempla su esencia doble, en la una su *ser-en-sí*, en la otra su *ser-para-sí*.— Pero, a la vez, en cuanto espíritu, ella es la *unidad* negativa de la subsistencia de ambas y de la separación de la individualidad y de lo universal, o de la realidad efectiva del sí-mismo. Por eso, el dominio y la riqueza están presentes para el individuo como objetos, es decir, como cosas tales de las que se sabe *libre* y cree poder elegir entre ellas, e incluso no elegir ninguna de las dos. En cuanto tal conciencia libre y *pura*, se enfrenta a la esencia en cuanto esencia tal que sólo es *para él*. Tiene, por consiguiente, a la esencia en cuanto *esencia* dentro de sí.—En el seno de esta conciencia pura, los momentos de la sustancia no son, a sus ojos, el poder estatal y la riqueza, sino los pensamientos de *bueno* y *malo*.—Pero la autoconciencia es, además, la referencia de su conciencia pura a su conciencia realmente efectiva, de lo pensado a la esencia objetual, es, esencialmente, *juicio*.—Ciertamente, ya ha resultado, para ambos lados de la esencia efectivamente real, por sus determinaciones inmediatas, cuál es lo bueno y cuál es lo malo; aquél, el poder estatal, y éste, la riqueza. Mas este primer juicio no puede ser considerado como un juicio espiritual; pues, en él, un lado está determinado solamente como lo que-es-*en-sí*, o lo positivo, y el otro solamente como lo que-es-*para-sí* y negativo. Pero, en cuanto esencias espirituales, cada una es la compenetración de ambos momentos y no se agotan, por tanto, en esas determinaciones; y la autoconciencia que se refiere a ellas es *en y para sí*; de ahí que tenga que referirse de las dos maneras a cada una, con lo que se sacará y mostrará su naturaleza, que consiste en ser determinaciones extrañadas de sí.

Ahora bien, a ojos de la autoconciencia, es *bueno* y *en sí* aquel objeto en el que ella se encuentre a sí misma, mientras que es malo aquel en el que encuentre lo contrario de sí; lo *bueno* es la *igualdad* de la realidad objetual con ella; mientras que lo *malo* es su *desigualdad*. A la vez, lo que es bueno o malo *para ella*, es bueno o malo *en sí*, pues es precisamente aquello en lo que estos dos momentos del ser *en sí* y el ser *para ella* son el mismo; ella es el espíritu efectivamente real de las esencias objetuales, y el juicio es la prueba de su poder en ellas, que *hace* de ellas lo que son *en sí*. Su criterio y su verdad no es cómo sean inmediatamente en sí mismos lo *igual* o lo *desigual*, es decir, lo en-sí abstracto o el ser-para-sí, sino lo que ellos sean en la referencia del espíritu a ellos; su igualdad o su desigualdad con él. La referencia de éste a ellos, que primero están puestos como *objetos*, y llegan al *en-sí por él*, se convierte, a la vez, en su *reflexión hacia dentro de sí mismos*, por medio de la cual obtienen un ser espiritual efectivo y emerge lo que *es su espíritu*. Pero, así como su primera determinación *inmediata* se diferencia de la *referencia* del espíritu a ellos, del mismo modo, también el tercer momento, el espíritu propio de ellos, se diferenciará del segundo.—Primero, el *segundo en-sí* de ellos, que emerge por la referencia del espíritu a ellos, tiene que resultar de otro modo que lo *inmediato*; pues esta *mediación* del espíritu mueve, más bien, la determinidad *inmediata* y hace de ella algo otro.

De acuerdo con esto, la conciencia que es *en y para sí* encuentra en el *poder estatal*, desde luego, su *esencia simple* y su *persistencia* en general, mas no su *individualidad* como tal; encuentra, desde luego, su *en-sí*, no su ser *para-sí*; antes bien, encuentra negada en él su actividad en cuanto actividad individual, y subyugada por la obediencia. El individuo, entonces, ante este poder, se reflexiona dentro de sí mismo; a sus ojos, este poder es la esencia que le oprime, y es lo *malo*; pues, en vez de ser lo igual, es, por antonomasia, lo desigual con la individualidad.—Por el contrario, la riqueza es lo *bueno*; está dirigida hacia el disfrute general, se entrega y proporciona a todos la conciencia de sí-mismos. Es el bienestar universal *en-sí*; y si deja de hacer algún beneficio y no satisface las necesidades de cada uno, ello es una contingencia que no perjudica a su necesaria esencia universal, la de comunicarse a todos y ser donadora de mil manos.

Estos dos juicios le dan a los pensamientos de bueno y de malo un contenido que resulta lo contrario del que teníamos para ellos.—Pero, de primeras, la autoconciencia todavía se refería sólo de manera incompleta a sus objetos, porque lo hacía sólo según la pauta del *ser para sí*. Pero la conciencia es, en la misma medida, esencia que es *en sí*, y tiene también que hacer de este lado una pauta, la única por la que quede acabado el juicio espiritual. Por este lado, el *poder estatal* le enuncia cuál es su *esencia*; este poder es, por una parte, ley que está en reposo, por otra, gobierno y mandato que ordena los movimientos singulares de la actividad universal; la primera es sustancia simple ella misma, el segundo es su actividad, que se vivifica y conserva a sí mismo y a todos. El individuo, entonces, encuentra aquí expresados, organizados y activados su fundamento y su esencia.—Por el contrario, disfrutando la *riqueza*, no hace la experiencia de su esencia universal, sino que obtiene nada más que la conciencia *efímera* y el disfrute de sí mismo en cuanto de la *singularidad* que es para sí, y de la *desigualdad* con su esencia. Los conceptos de bueno y malo adquieren aquí, entonces, un contenido opuesto al anterior.

Estos dos modos de juzgar encuentran cada uno una *igualdad* y una *desigualdad*; la primera conciencia que juzga encuentra que el poder estatal es *desigual*, y el disfrute de la riqueza es *igual* con ella, la segunda, en cambio, encuentra al primero igual, y al último *desigual* de ella. Lo que hay es un doble *encontrar igual* y un doble *encontrar desigual*, una referencia contrapuesta a las dos esencialidades reales.—Tenemos que juzgar nosotros mismos estos dos modos diferentes de juzgar, para lo cual, habremos de aplicar la pauta que ya hemos puesto. La referencia *que encuentra igual* de la conciencia es, según esto, lo *bueno*, y la que encuentra desigual es lo *malo*; y son estos dos modos de referencia los que en adelante hay que retener como *figuras diferentes* de la *conciencia*. La conciencia llega ella misma a ser buena o mala por comportarse de manera diversa bajo la determinación de la diversidad, no según que tenga por principio o el *ser para sí* o el puro *Ser-en-sí*; pues ambos son momentos igual de esenciales; el juzgar doble que hemos examinado representaba los principios separados, y por eso sólo contiene modos *abstractos* de *juzgar*. La conciencia realmente efectiva tiene ambos principios en ella, y la diferencia

cae únicamente dentro de su esencia, a saber, en la *referencia* de ella misma a lo real.

El modo de esta referencia es el de una contraposición entre relacionarse con el poder estatal o la riqueza como con algo *igual*, hacerlo como con algo *desigual*.—La conciencia de la referencia que encuentra lo igual es la conciencia *noble*. En el poder público, considera lo que es igual a ella, considera que ella tiene en él su *esencia simple* y la activación de esa esencia, y que está al servicio de la obediencia efectiva, respetándola además en su fuero interno. Asimismo, en la riqueza, considera que ésta le proporciona la conciencia de su otro lado esencial, el del *ser-para-sí*; por lo que la considera igualmente como *esencia* en relación a sí, y a aquel por el que disfruta lo reconoce como benefactor y se obliga a guardarle agradecimiento.

La conciencia de la otra referencia, en cambio, es la conciencia *vil*, que mantiene firmemente la *desigualdad* con ambas esencialidades; que ve, entonces, en el poder del soberano una atadura y una opresión del *ser-para-sí*, y odia por ello al soberano, le obedece sólo con disimulo y siempre está dispuesta a rebelarse, y en la riqueza, por la cual llega al disfrute de su ser-para-sí, también considera únicamente la desigualdad, a saber, desigualdad con la *esencia* que permanece; en tanto que por la riqueza sólo llega a la conciencia de la singularidad y del disfrute efímero, la ama a la vez que la desprecia, y con que desaparezca el disfrute, evanescente de por sí, considera también desaparecida su relación con el rico.

Ahora bien, de primeras, estas referencias no expresan nada más que el *juicio*, la determinación de lo que ambas esencias son para la conciencia en cuanto *objetos*, todavía no *en* y *para sí*. La reflexión que está representada en el juicio es, por una parte, de primeras, *para nosotros*, un poner tanto una como otra determinación, y es por ello un cancelar por igual a ambas, no es todavía la reflexión de ellas para la conciencia misma. Por otra parte, ellas, de primeras, *son esencias* sólo de manera inmediata, no han pasado por el proceso de *llegar a ser* tales ni son *auto*-conciencia, conciencias de *sí mismas*, en ellas; aquello para lo que son no es todavía lo que las vivifica; son predicados que aún no son sujeto ellas mismas. En virtud de esta separación, también todo el juzgar espiritual cae separándose en dos

conciencias más, cada una de las cuales está bajo una determinación unilateral.—Ahora bien, así como la *indiferencia* de los dos lados del extrañamiento —uno, lo *en-sí* de la conciencia pura del *pensamiento* determinado de lo bueno y lo malo, otro, su *existencia* como poder estatal y riqueza— se elevaba primero hasta ser la referencia de ambos, hasta el *juicio*, del mismo modo, la referencia externa tiene que elevarse hasta la unidad interna, o bien, en cuanto referencia del pensar, tiene que elevarse hasta la realidad efectiva, y tiene que emerger el espíritu de ambas figuras del juicio. Esto ocurre al convertirse el *juicio* en silogismo, en movimiento mediador en el que emerge la necesidad y el término medio de ambos lados del juicio.

La conciencia noble, entonces, se encuentra en el juicio enfrentada al poder estatal de manera tal que éste, ciertamente, no es todavía un sí-mismo, sino, de momento, sólo la sustancia universal de la que, sin embargo, la conciencia es consciente como esencia suya, como fin y contenido absoluto. Al referirse así, positivamente, al poder estatal, la conciencia noble se comporta negativamente respecto a sus propios fines, su contenido y existencia particulares, dejándolos desaparecer. Es el heroísmo del *servicio* —la *virtud* que sacrifica el ser singular a lo universal, y lleva así a éste a la existencia—, la *persona* que renuncia a la posesión y el disfrute de sí misma y que actúa y es efectiva para el poder que haya.

Por este movimiento es como lo universal se conecta con la existencia en general, igual que la conciencia existente se forma culturalmente por este despojarse y alienarse**[133]** que la lleva hacia la condición de esencial. Aquello respecto a lo que esta conciencia se hace extraña en el servicio es su propia conciencia hundida en la existencia; pero el *ser* extrañado de sí es lo *en-sí*; recibe, entonces, por este proceso de formación cultural, el respeto ante sí mismo y entre los otros. Mas el poder estatal, que de primeras no era más que lo universal *pensado*, lo *en-sí*, justo por este movimiento deviene universal *que es*, poder efectivamente real. Lo es sólo en la obediencia efectiva que alcanza por medio del *juicio* de la autoconciencia —que dice que él es la esencia—, y por el libre sacrificio de ésta. Esta actividad que conecta la esencia con el sí-mismo produce esta *doble* realidad efectiva: a sí

mismo como aquello que tiene realidad efectiva *verdadera*, y al poder estatal como lo *verdadero*, lo que *vale*.

Sin embargo, este extrañamiento no hace todavía de este poder una autoconciencia que se sepa como poder estatal; es solamente su *ley*, o su *en-sí*, lo que tiene validez; el poder estatal no tiene aún una voluntad *particular*; pues la autoconciencia que sirve aún no se ha despojado de su sí-mismo puro, y no ha espiritualizado con ello al poder estatal, sino, por ahora, sólo lo ha hecho con su ser; sólo le ha sacrificado su existencia, su ser-ahí, no su ser-en-sí.— Esta autoconciencia vale como una conciencia tal que es conforme a la esencia, y que está reconocida en virtud de su *ser-en-sí*. Los otros encuentran su *esencia* activada en ella, mas no su ser-para-sí: encuentran cumplido su pensar o su conciencia pura, no su individualidad. Por eso, la autoconciencia vale en sus *pensamientos*, y goza del *honor*. Es el vasallo *orgulloso*, activo para el poder estatal en la medida en que éste no es voluntad propia, sino *esencial*, vasallo que sólo vale, a sus propios ojos, en el seno de este *honor*, sólo en el seno del representar *esencial* de la opinión general, y no en el representar *agradecido* de la individualidad, pues a ésta no le ha ayudado él a llegar a su *ser-para-sí*. Su *lengua*, si se relacionase con la voluntad propia del poder estatal que éste todavía no ha llegado a tener, sería la del *consejo* que él, el vasallo, procura para el mayor bien general**[134]**.

De ahí que el poder estatal carezca todavía de voluntad frente al consejo, y entre las diversas opiniones no decida cuál es el mayor bien general. No es todavía *gobierno*, y por ende, no es todavía, en verdad, poder estatal realmente efectivo.—El *ser-para-sí*, la voluntad, que en cuanto voluntad no ha sido sacrificada todavía, es el espíritu de los estamentos, interior y separado, que, frente a ese lenguaje del mayor bien *general*, se reserva su mayor bien *particular*, y tiende a convertir toda esta habladuría del mayor bien *general* en un sustituto de la acción. Ciertamente, el sacrificio de la existencia que acontece estando en el servicio es completo cuando se lleva hasta la muerte; pero haber superado el peligro de la muerte misma, haber sobrevivido, deja como resto una existencia determinada, y por ende, un *para-sí particular*, que hace sospechoso y ambiguo el consejo para el mayor bien general, y de hecho, se reserva la propia opinión y la

voluntad particular frente al poder estatal. Por eso, todavía se comporta de modo desigual frente a éste, y cae bajo esa determinación de la conciencia vil por la que ésta siempre está a punto de rebelarse.

Esta contradicción, que el ser para-sí tiene que cancelar y asumir, contiene, a la vez, en esta forma de estar en la desigualdad del *ser-para-sí* frente a la universalidad del poder estatal, la forma de que aquel despojarse de la existencia, al consumarse completamente, esto es, al llegar a la muerte, es un despojarse y exteriorizarse que es, y que luego no retorna a la conciencia: ésta no le sobrevive y es *en* y *para* sí, sino que sólo pasa a lo opuesto no reconciliado. Por eso, el verdadero sacrificio del ser-para-sí será únicamente aquel en el que el ser para-sí se entregue tan perfectamente como en la muerte, pero que también se conserve en ese despojarse; llega así a ser efectivamente real como aquello que es en sí, como la unidad idéntica de sí mismo y de sí en cuanto lo contrapuesto. Por el hecho de que el espíritu interno que ha partido, el sí-mismo en cuanto tal, emerge y se extraña de sí, el poder estatal es, a la vez, elevado hasta ser un sí-mismo propio; igual que, sin este extrañamiento, las acciones del honor, de la conciencia noble, y los consejos de su discernimiento se quedarían en aquella ambigüedad que aún tenía al separarse en la argucia de la intención particular y de la voluntad propia.

Pero este extrañamiento sucede únicamente en el *lenguaje*, que entra aquí en escena en su significado más propio y característico.—En el mundo de la eticidad, donde era *ley* y *mandato*, en el mundo de la realidad efectiva, donde, de primeras, sólo es *consejo*, el lenguaje tiene a la *esencia* por contenido, y es forma de ella; pero aquí adquiere como contenido la forma que él es, y vale como *lenguaje*; se trata de la fuerza del hablar como tal, fuerza que realiza lo que hay que realizar[135]. Pues el lenguaje[136] es el *ser-ahí* del sí-mismo puro en cuanto sí-mismo; en él, la *singularidad que-es-para sí* de la autoconciencia entra como tal en la existencia, de tal manera que es *para otros*. Si no, el *yo* en cuanto yo *puro* no está ahí, no existe; en cualquier otra manifestación hacia el exterior, la autoconciencia se halla inmersa en una realidad efectiva, y en una figura de la que puede retirarse; se reflexiona hacia dentro de sí desde su acción, como lo haría a partir de su expresión fisiognómica, y deja ahí tirada y con el alma

arrancada a tal existencia incompleta, en la que siempre hay tanto demasiado como demasiado poco. Mientras que el lenguaje, en cambio, la contiene en su pureza, sólo él enuncia y pronuncia al «*yo*», el yo mismo. La existencia de este último es, en cuanto estar ahí, una objetualidad que tiene en el lenguaje su verdadera naturaleza. *Yo* es *este* yo: pero, en la misma medida, es algo universal; su aparecer es, con la misma inmediatez, la exteriorización y el desvanecerse de *este* yo, y por esa vía, su permanencia en su universalidad. El *Yo* que se pronuncia es *oído, percibido*; es un contagio en el que ha pasado inmediatamente a la unidad con aquellos para los que existe, y en el que es autoconciencia universal.—En el hecho de que sea *percibido, escuchado*, se *apaga* inmediatamente el eco de su *estar ahí* mismo; este ser-otro suyo se ha retirado dentro de sí; y justamente esto es el estar-ahí del yo en cuanto *ahora* autoconsciente: según está ahí, no estar ahí, y existir, estar ahí por ese desaparecer. Este desaparecer mismo es, pues, su permanencia; es su propio saber acerca de sí, y su saber acerca de sí como de alguien que ha pasado a otro sí-mismo, que ha sido oído y es universal.

El espíritu adquiere aquí esta realidad efectiva porque los extremos cuya *unidad* él es tienen también inmediatamente la determinación de ser para sí efectividades propias. Su unidad está descompuesta en lados tan rígidos como frágiles, cada uno de los cuales es para el otro un objeto efectivamente real y excluido de ella. Por eso, la unidad emerge como un *término medio* que viene excluido y diferenciado de la efectividad separada de los lados; por eso, tiene ella misma una objetualidad efectiva, diferente de sus lados, y es para *ellos*, es decir, es algo que está ahí. La sustancia *espiritual* entra como tal en la existencia, primero sólo en tanto que ha ganado tal autoconciencia como lados suyos, los cuales saben a este sí-mismo puro como efectividad *inmediata que vale*, y al hacerlo saben también inmediatamente que sólo lo son por la mediación que les hace extraños. Por medio de aquel saber, los momentos llegan a ser categoría que se sabe a sí misma, y por tanto quedan purificados hasta el punto de ser momentos del espíritu; por medio de este saber, el espíritu entra como espiritualidad en la existencia.—Es así el término medio que presupone los extremos, y es engendrado por la existencia de ellos: pero igualmente es el

todo espiritual que prorrumpe entre ellos, que se escinde en ellos y engendra a cada uno —sólo ahora— por este contacto con el todo en su principio.—El que ambos extremos estén ya cancelados y descompuestos *en sí* produce su unidad, y éste es el movimiento que conecta a ambos, intercambia sus determinaciones y los conecta, y por cierto, *en cada extremo*. Esta mediación, por ende, pone el *concepto* de cada uno de los dos extremos en su realidad efectiva, o bien, en otros términos, convierte lo que cada uno es *en sí* en su espíritu.

Los dos extremos, el poder estatal y la conciencia noble, han quedado descompuestos por esta última, aquél en lo universal abstracto que es obedecido, y en la voluntad que es-para-sí, pero que aún no corresponde ella misma a ese universal; ésta, la conciencia noble, en la obediencia de la existencia cancelada, o en el *ser-en-sí* del respeto de sí y del honor, y en el puro ser-para-sí todavía no cancelado, en la voluntad que aún permanece dentro de la argucia. Ambos momentos, en los que se limpian y purifican ambos lados, y que son por eso momentos del lenguaje, son lo universal *abstracto*: el que se llama el mayor bien general, y el sí-mismo *puro* que, estando de servicio, hacía renuncia de su conciencia, hundida en la existencia múltiple. Ambos son lo mismo en el concepto, pues sí-mismo puro es justamente lo universal abstracto, y por eso su unidad está puesta como su término medio. Pero el *sí-mismo*, por ahora, sólo es efectivamente real en el extremo de la conciencia, mientras que lo *en-sí* sólo lo es en el extremo del poder estatal; a la conciencia le falta que el poder estatal hubiera pasado a ella no sólo como *honor*, sino también efectivamente, y al poder estatal, que no sólo se le obedeciera en cuanto el llamado *mayor bien general*, sino en cuanto voluntad, o que él sea el sí-mismo que decide. La unidad del concepto, en el seno del cual todavía está el poder estatal, y para el que se ha purificado la conciencia, llega a ser efectivamente real en este *movimiento mediador* cuya existencia simple, en cuanto *término medio*, es el lenguaje.—Sin embargo, los lados de esta unidad no son todavía dos sí-mismos presentes en cuanto sí-mismos; pues el poder estatal, por ahora, sólo ha llegado al sí-mismo espiritualizándose; por eso, este lenguaje no es todavía el espíritu tal como él se sabe y se enuncia de manera perfecta.

La conciencia noble, por ser el extremo del sí-mismo, aparece como aquello de donde sale el *lenguaje* por el que los lados de la relación se configuran en un todo animado.—El heroísmo del servicio silencioso se convierte en el *heroísmo* de la *adulación*. Esta reflexión hablante del servicio constituye el término medio espiritual que se descompone, y no sólo refleja su propio extremo hacia dentro de sí, sino que también devuelve el reflejo del extremo del poder universal hacia dentro de este mismo, y hace de él, que sólo era *en sí*, *ser-para-sí* y singularidad de la autoconciencia. Por esta vía, adviene el espíritu de este poder, que consiste en ser un *monarca sin limitaciones*[137]; *sin limitaciones*: la lengua de la adulación eleva el poder a su *universalidad* purificada; pues el momento, en cuanto producto del lenguaje, de la existencia purificada en espíritu, es una seipseigualdad depurada; y *monarca*: el lenguaje eleva igualmente la *singularidad* hasta ponerla en su cúspide; aquello de lo que se despoja la conciencia noble por este lado de la unidad espiritual simple es el puro *en-sí de su pensar*, su yo mismo. De modo más determinado: el lenguaje eleva la singularidad, que habitualmente no era más que algo *querido decir íntimamente*, a su pureza existente por el hecho de que le da al monarca un *nombre* propio; pues únicamente en el nombre es donde la *diferencia* entre el individuo singular y todos los demás no es algo que se *quiera decir íntimamente*, sino que es hecha efectiva por todos; es en el nombre donde el individuo singular *vale* como puramente individuo singular no ya sólo en su conciencia, sino en la conciencia de todos. Por él, entonces, el monarca queda simplemente particularizado y separado de todos, exceptuado y solitario; en él, el monarca es el átomo que no puede comunicar nada de su esencia y que no tiene su igual.—Este nombre es por ende la reflexión hacia dentro de sí o la *realidad efectiva* que tiene *en ella misma* el poder universal; por él es ella el *monarca*. A la inversa, él, *este individuo singular*, se sabe a sí, a *este individuo singular*, como poder universal, sabe que los nobles no sólo están dispuestos para servir al poder del Estado, sino que también se disponen como *ornamentos*[138] en torno al trono que rodean, y sabe que al que lo ocupa siempre le *dicen lo que él es*.

De este modo, el lenguaje de su alabanza es el espíritu que conecta ambos extremos en el *poder estatal mismo*; refleja hacia dentro de sí el

poder abstracto y le da a éste el momento del otro extremo, el *ser-para-sí* que quiere y decide, y, así, le da una existencia consciente de sí; o bien, dicho en otros términos, así llega esta autoconciencia efectiva *individual* a *saberse con certeza* como el poder. Él, el lenguaje, es el punto del sí-mismo en el que, por la exteriorización que se despoja de la *certeza interna*, han convergido los puntos plurales.—Sin embargo, en tanto que este espíritu propio del poder estatal consiste en tener su efectividad y su alimento en que la conciencia noble sacrifique su actividad y su pensar, este poder es una *autonomía extrañada*; la conciencia noble, extremo del ser-para-sí, recupera el extremo de la *universalidad efectiva* para la universalidad del pensar, de la que se había despojado; el poder del Estado ha *pasado* a ella. Es en ella donde de verdad llega a activarse el poder estatal; en su *ser-para-sí* deja de ser la *esencia indolente*, tal como aparecía en cuanto extremo del ser-en-sí abstracto.— Examinado *en sí*, el poder estatal *reflexionado hacia dentro de sí*, o el que haya llegado a ser espíritu, no significa sino que ha llegado a ser momento de la *autoconciencia*, esto es, que sólo es en cuanto *cancelado*. Con lo que, entonces, es la esencia en cuanto algo cuyo espíritu consiste en ser sacrificado y abandonado, en otros términos, existe como *riqueza*.— Es cierto que, a la vez, subsiste todavía como una realidad efectiva enfrentada a la riqueza en la que se convierte siempre conforme al concepto, pero una realidad efectiva tal que su concepto es precisamente este movimiento de pasar por el servicio y la veneración —por medio de los cuales llega a ser— a su contrario, al despojamiento del poder. Para sí, entonces, el *sí-mismo* característico y peculiar que es su voluntad, al desechar la conciencia noble, se convierte en la universalidad que se despoja de sí y se exterioriza, en una singularidad y contingencia perfectas, abandonada a merced de cualquier voluntad poderosa; lo que le queda de autonomía *universalmente* reconocida y no comunicable es el el nombre vacío.

Si, entonces, la conciencia noble se determinaba como aquello que se refería al poder universal de una manera *igual*, su verdad más bien es que, en su servicio, se conserva su propio ser-para-sí, pero, propiamente, con la renuncia a su personalidad, es el efectivo cancelar y desgarrar la sustancia universal. Su espíritu es la relación de plena desigualdad: por un lado,

conserva su voluntad en su honor; y por otro, al entregar esa voluntad, en parte se hace extraña a su propio interior y llega a la desigualdad suprema consigo misma, en parte, se somete con ello a la sustancia universal y hace a ésta plenamente desigual consigo misma.—Es patente que, con ello, ha desaparecido la determinidad que tenía en el *juicio* frente a lo que se llamaba conciencia vil, y por consiguiente, también ha desaparecido esta última. La cual ha alcanzado su objetivo, a saber, llevar al poder universal bajo el ser-para-sí.

Enriquecida de esta manera por el poder universal, la autoconciencia existe como el *acto benefactor universal*, o en otro términos, es la *riqueza* que vuelve a ser ella misma objeto para la conciencia. Pues, a ojos de ésta, la riqueza es lo universal, ciertamente sometido, pero que aún no ha pasado por esta primera cancelación para regresar absolutamente al sí-mismo.—Lo que el *sí-mismo* tiene como objeto no es todavía *a sí* en cuanto *sí-mismo*, sino la *esencia universal cancelada*. En tanto que este objeto sólo acaba de advenir, la referencia *inmediata* de la conciencia está puesta en él, y la conciencia no ha presentado todavía su desigualdad con él; es la conciencia noble la que recibe su ser-para-sí en lo universal que se ha hecho inesencial, por eso reconoce al objeto y está llena de agradecimiento hacia su benefactor.

La riqueza tiene ya en ella misma el momento del Ser-para-sí. No es lo universal carente de sí-mismo del poder estatal, ni la naturaleza inorgánica y espontánea del espíritu, sino la naturaleza tal como se sostiene firmemente en ella misma por la voluntad frente a quien quiere apoderarse de ella para su disfrute. Pero la riqueza, al tener sólo la forma de la esencia, es sólo este ser-para-sí unilateral que no es *en sí*, sino que, antes bien, es lo en-sí cancelado, el retorno, sin esencia en su disfrute, del individuo hacia sí mismo. Precisa, pues, que la vivifiquen; y el movimiento de su reflexión consiste en que ella, que sólo es para sí, llegue a ser *ser- en- y- para-sí*, en que ella, que es la esencia cancelada, llegue a ser esencia; así adquiere su propio espíritu en ella misma.—Como ya nos hemos explayado antes con la forma de este movimiento, bastará con que ahora determinemos el contenido del mismo.

La conciencia noble no se refiere aquí, pues, al objeto en cuanto esencia sin más, sino que es el propio *ser-para-sí* el que le es algo extraño; a su sí-mismo como tal, ella se lo encuentra hecho extraño, como una realidad efectiva objetual sólida y firme que ella ha de recibir de otro ser-para-sí sólido y firme. Su objeto es el ser-para-sí; o sea, lo *suyo*; pero por el hecho de ser objeto, es, a la vez, inmediatamente, una realidad efectiva extraña que es ser-para-sí propio, voluntad propia, es decir, ve a su sí-mismo en poder de una voluntad extraña de la que depende si quiere o no dejárselo.

La autoconciencia puede hacer abstracción de cada lado singular, y por eso, estando obligada por un vínculo que atañe a tal lado, conserva su ser-reconocida y su valer-*en-sí* en cuanto esencia que es para sí. Pero aquí, desde el lado de su *realidad efectiva* pura más propia, o de su yo, ella se ve fuera de sí y perteneciente a otro, ve su personalidad como tal dependiente de la personalidad contingente de otro, de la contingencia del momento, de un arbitrio o de la más peregrina e indiferente de las circunstancias.— Dentro del estado jurídico, lo que estaba bajo el poder de la esencia objetual aparecía como un *contenido contingente* del que se podía hacer abstracción, y ese poder no afectaba al *sí-mismo* como *tal*, sino que éste, antes bien, estaba reconocido. Aquí, sin embargo, él ve que la certeza de sí como tal es lo más carente de esencia, que la pura personalidad es impersonalidad absoluta. De ahí que el espíritu de su agradecimiento sea el sentimiento, tanto de esta profundísima abyección como de una igualmente profundísima sublevación. Al contemplarse el puro yo fuera de sí y desgarrado, en este desgarramiento, a la vez, todo lo que tiene continuidad y universalidad, todo lo que se llama ley, bien y justo, se ha desagregado y hundido; todo lo igual queda disuelto, pues lo que hay es la *más pura desigualdad*, la inesencialidad absoluta de lo absolutamente esencial, el ser fuera de sí del ser-para-sí; el puro yo mismo queda absolutamente descompuesto.

Si, entonces, es cierto que, de la riqueza, esta conciencia recupera la objetualidad del ser-para-sí, y la cancela, entonces no sólo no está completada según su concepto, como lo estaba la reflexión previa, sino que está insatisfecha para ella misma; la reflexión, dado que el sí-mismo se recibe a sí como algo objetual, es la contradicción inmediata puesta en el yo puro mismo. En cuanto sí-mismo, sin embargo, éste se halla, a la vez,

inmediatamente, por encima de esta contradicción, es la elasticidad absoluta que vuelve a cancelar este haber-sido cancelado el sí-mismo, desecha como abyecta esta abyección[139] de que su ser-para-sí le haya llegado a ser algo extraño, y se subleva contra este recibirse a sí misma, es *para sí* en el acto mismo de *recibir*.

En tanto, pues, que la relación de esta conciencia está enlazada con este desgarramiento absoluto, queda eliminada dentro de su espíritu la diferencia de esa conciencia, que consistía en estar determinada como la noble frente a la vil, y ambas son la misma.—El espíritu de la riqueza benefactora puede, además, ser diferenciado del espíritu de la conciencia beneficiada; y ello ha de examinarse de manera particular.—Ese espíritu era el Ser-para-sí sin esencia, la esencia abandonada. Mas al comunicarse llega a ser *en-sí*; en tanto que cumplía su determinación de sacrificarse, cancelaba la singularidad de gozar solamente para sí, y en cuanto singularidad cancelada es *universalidad*, *o esencia*.—Lo que él comunica, lo que le da a los otros, es el *Ser-para-sí*. Pero él no se entrega como una naturaleza carente de sí-mismo[140], como la condición espontánea de la vida que se entrega, sino como esencia consciente de sí, que se tiene a sí para sí: no es el poder inorgánico del elemento, del que la conciencia que recibe sabe que es en sí efímero, sino el poder sobre el sí-mismo, que se sabe *independiente* y *arbitrario*, y que sabe, al mismo tiempo, que eso que él dispensa es el sí-mismo de otro.—La riqueza, entonces, comparte con el cliente la abyección, pero en lugar de sublevarse lo que viene es la soberbia. Pues, por un lado, sabe, como el cliente, que el *ser-para-sí* es una cosa *contingente*; pero ella misma es esa contingencia en poder de la cual se halla la personalidad. En esta soberbia que cree haberse ganado a un yo-mismo extraño por medio de una comida, y que se cree haber obtenido así la sumisión de su esencia más íntima, pasa ella por alto la sublevación interna del otro; pasa por alto cómo se sacude todas las ataduras, este puro desagarramiento para el que, al hacérsele simplemente desigual la *igualdad a sí* del ser-para-sí, queda desgarrado todo lo igual, todo subsistir, y por eso desgarra sobre todo la opinión y la visión del benefactor. La riqueza se halla inmediatamente delante de este abismo, delante de esta profundidad sin fondo en la que han desaparecido todo asidero y toda sustancia; y en esta

profundidad no ve más que una cosa común, un juego de su capricho, un azar de su arbitrio; su espíritu es ser la opinión totalmente desprovista de esencia, la superficie abandonada por el espíritu.

Del mismo modo que la autoconciencia tenía su lenguaje frente al poder estatal, o que el espíritu emergía como término medio efectivamente real entre esos extremos, también tiene lenguaje frente a la riqueza, pero en mayor medida aún, su sublevación tiene su lenguaje. El lenguaje que le da a la riqueza la conciencia de su esencialidad y al hacerlo se apodera de ella es igualmente el lenguaje de la adulación, pero de la adulación innoble;—pues lo que enuncia como esencia sabe que es la esencia abandonada, la que no es *en sí*. Pero el lenguaje de la adulación es, como ya hemos recordado antes, el espíritu todavía unilateral. Pues sus momentos son, ciertamente, el *sí-mismo* purificado en existencia pura por medio de la cultura del servicio, y el *ser-en-sí* del poder. Mas el concepto puro en el que el *sí-mismo* simple y lo *en-sí*, aquel yo puro y esta esencia pura o pensamiento, son lo mismo —esta unidad de los dos lados entre los que tiene lugar la interacción—, no está en la conciencia de este lenguaje; a sus ojos, el objeto es todavía lo *en-sí* en oposición al sí-mismo; o bien, en otros términos, el *objeto* todavía no es, a sus ojos, a la vez su propio *sí-mismo* en cuanto tal.—Pero el lenguaje del desgarramiento es la lengua perfecta y el espíritu verdadero que existe de todo este mundo de la cultura. Esta autoconciencia, a la que corresponde la sublevación que declara abyecta su abyección, es, inmediatamente, la seipseigualdad absoluta dentro del absoluto desgarramiento, la mediación pura de la autoconciencia pura consigo misma. Es la igualdad del juicio idéntico, en la que una y la misma personalidad es tanto sujeto como predicado. Pero este juicio idéntico es, al mismo tiempo, el juicio infinito; pues esta personalidad se halla absolutamente escindida en dos, y sujeto y predicado son sin más *entes indiferentes* que no se afectan uno a otro, sin unidad necesaria, hasta el punto de que cada uno es el poder de su propia personalidad. El *ser-para-sí* tiene por objeto *su ser-para-sí* en cuanto algo simplemente *otro* y, a la vez, igual de inmediatamente, en cuanto *sí mismo*: a sí en cuanto otro, no es que éste tuviera otro contenido, sino que el contenido es el mismo sí-mismo en la forma de la absoluta contraposición y de la existencia perfectamente propia e indiferente.—Así pues, lo que está

aquí presente, *consciente* de sí en su verdad y de su *concepto*, es el espíritu de este mundo real de la cultura.

Tal espíritu es esta inversión y extrañamiento, absolutos y universales, de la realidad efectiva y del pensamiento: la *cultura pura*. La experiencia que se hace en este mundo es que ni la *esencia realmente efectiva* del poder y de la riqueza, ni sus *conceptos* determinados, bueno y malo, o la conciencia del bien y del mal, lo noble y lo vil, tienen verdad; sino que, antes bien, todos estos momentos se invierten uno en otro, y cada uno es lo contrario de sí mismo.— El poder universal que es la *sustancia*, al llegar a la espiritualidad propia por el principio de la individualidad, acoge al sí-mismo propio sólo como el nombre que hay en él, y en tanto que es poder *efectivamente real*, es más bien la esencia impotente que se sacrifica a sí misma.—Pero esta esencia carente de sí-mismo y abandonada, o bien, el sí-mismo convertido en cosa, es, antes bien, el retorno de la esencia hacia dentro de sí misma; es el *ser-para-sí siendo-para-sí*, la existencia del espíritu.—Los *pensamientos* de estas esencias, de lo *bueno* y de lo *malo*, también se invierten en este movimiento; lo que está determinado como bueno, es malo; y lo que lo está como malo, es bueno. Las conciencias de cada uno de estos momentos, juzgadas como la conciencia noble y la vil, son ambas, en su verdad, más bien, y en la misma medida, lo inverso de lo que estas determinaciones supuestamente son, la noble es tan vil y abyecta como la abyección se da la vuelta en la nobleza de la más culta y formada libertad de la autoconciencia.—Considerado formalmente, todo es, en esta medida, *hacia fuera* lo inverso de lo que es para sí; y a su vez, lo que es para sí, no lo es en verdad, sino que es otra cosa distinta de lo que pretende ser, el ser-para-sí es más bien la pérdida de sí mismo, y el extrañamiento de sí es más bien una autoconservación.—Lo que hay, entonces, es esto: que todos los momentos ejercen recíprocamente una justicia universal, cada uno se extraña a sí mismo en sí tanto como se imagina a sí en su contrario, y de esta manera lo invierte.—Mas el espíritu verdadero es justamente esta unidad de los absolutamente separados, y por cierto, él alcanza la existencia por la *realidad efectiva libre* de estos extremos *sin sí-mismo* en cuanto término medio de ellos. Su existencia, su modo de estar ahí, es el *hablar* universal y el *juzgar* que desgarra, ante los cuales se disuelven todos esos

momentos que debían supuestamente valer como esencias y miembros efectivos del todo, y que son igualmente este juego consigo mismo de disolverse. De ahí que este hablar y juzgar sean lo verdadero y lo inexorable mientras que lo someten todo; aquello que es de *lo único que de verdad* se trata en este mundo real. En ellos, cada parte de este mundo llega a que su espíritu sea enunciado, o a que se hable de ella con ingenio[141] y se diga de ella lo que es.—La conciencia honesta toma cada momento como una esencialidad permanente, y no debe saber de la ausencia inculta de pensamiento que consiste en que hace también lo inverso. Pero la conciencia desgarrada es la conciencia de la inversión, y por cierto, de la inversión absoluta; el concepto es lo que domina en ella, es el que pone juntos los pensamientos que yacen desparramados ante la honestidad, y por eso, su lenguaje es ingenioso y rico de espíritu.

El contenido del discurso que el espíritu hace de y sobre sí mismo es, pues, la inversión de todos los conceptos y realidades, el engaño universal a sí mismo y a los otros, y, justamente por eso, la desvergüenza de enunciar ese engaño es la mayor verdad. Ese discurso es la locura del músico que «amontonaba treinta arias italianas, francesas, trágicas, cómicas, de todo tipo y carácter, y las mezclaba; lo mismo descendía al infierno con un bajo profundo que encogía la laringe y, en falsete, rasgaba las alturas del aire, alternativamente muy rápido, suave, imperioso y burlón». A la conciencia tranquila, que honestamente pone la melodía de lo bueno y lo verdadero en la igualdad de los tonos, esto es, en una única nota, este discurso se le aparece «como un desatino de sabiduría y estupidez, como una mixtura de tanta destreza como vileza, de tantas ideas falsas como correctas, de una perversidad tan completa de las sensaciones, de una indecencia tan perfecta como total la franqueza y verdad. No podrá negarse a entrar en todos estos tonos o a recorrer subiendo y bajando toda la escala de sentimientos, desde el más profundo desprecio y abyección a la más alta admiración y conmoción; y en ésta se fundirá un rasgo ridículo que les desnaturaliza»; aquéllas tendrán en su franqueza misma un rasgo reconciliador, y en su profundidad estremecedora tendrán el rasgo que todo lo puede que se da a sí mismo el espíritu.

Si ahora examinamos, frente al discurso de esta confusión que lo tiene muy claro para sí, el discurso de esa *conciencia simple* de lo verdadero y de lo bueno, vemos que, frente a la elocuencia abierta y consciente de sí propia del espíritu de la cultura, tal discurso sólo puede consistir en monosílabos; pues no puede decirle a este espíritu nada que él no sepa y diga. Si ella, la conciencia simple, intenta ir más allá de los monosílabos, dirá entonces, por eso, lo mismo que ese espíritu pronuncia, pero cometerá con ello, además, la estupidez de creerse que dice algo nuevo y distinto. Sus mismas sílabas, *impúdicas y viles,* son ya esta estupidez, pues aquél las dice de sí mismo. Si este espíritu invierte en su discurso todo lo monótono porque esto igual a sí es sólo una abstracción, pero en su realidad efectiva es la inversión en sí misma, y si, en cambio, la conciencia recta toma bajo su protección lo bueno y lo noble, esto es, lo que se mantiene igual a sí en sus manifestaciones, del único modo que es posible aquí, a saber, no perdiendo su valor porque se vea atada a lo malo, o *mezclada* con ello —pues tal es su *condición* y *necesidad*, en eso consiste la *sabiduría* de la naturaleza—; entonces, esta conciencia, creyendo contradecir, tan sólo ha compendiado el discurso del espíritu de un modo trivial que, desprovisto de pensamientos, haciendo de lo *contrario* de lo noble y lo bueno la *condición* y *necesidad* de lo noble y lo bueno, cree decir algo distinto de esto: que lo llamado noble y bueno son en su esencia lo contrario de sí mismos, así como lo malo, a la inversa, es lo excelente.

Si la conciencia simple sustituye este *pensamiento* sin espíritu por la *realidad efectiva* de lo excelente aduciendo lo mismo con el *ejemplo* de un caso fingido, o bien de una anécdota verdadera, y muestra de ese modo que no es ningún nombre vacío, sino que está *presente*, entonces la realidad efectiva universal de la actividad invertida se enfrenta a todo el mundo real, donde aquel ejemplo, por tanto, sólo constituye algo totalmente aislado y singular, una *espèce*[142]; y presentar la existencia de lo bueno y de lo noble como una anécdota singular, ya sea fingida o verdadera, es lo más acerbo que puede decirse de ella.—Si, finalmente, esta conciencia simple reclama la disolución de todo este mundo de la inversión, no puede exigirle al *individuo* que se aleje de ese mundo, pues Diógenes, en su barril, está condicionado por él, y la exigencia al individuo singular es justamente lo

que se considera malo, a saber, ocuparse *de sí* en tanto que individuo singular. Dirigida, empero, a la *individualidad* universal, la exigencia de este alejamiento no puede tener el significado de que la razón renuncie de nuevo a la conciencia espiritual culta a la que ha llegado, vuelva a hundir toda la riqueza desplegada de sus momentos en la simplicidad del corazón natural, y recaiga en el estado salvaje y la cercanía de la conciencia animal, en lo que se llama naturaleza, y también inocencia; sino que la exigencia de esta disolución puede ir únicamente dirigida al *espíritu* de la cultura misma: que salga de la confusión y regrese a sí *como espíritu*, y que gane una conciencia todavía más alta.

Pero, de hecho, el espíritu ya ha llevado a cabo esto en sí. El desgarramiento de la conciencia, desgarramiento que es consciente de sí y que se enuncia, es la carcajada sardónica sobre la existencia, así como sobre la confusión del todo, y sobre sí mismo; al mismo tiempo, es el irse apagando el eco aún audible de toda esa confusión.—Esta vanidad, que se oye a sí misma, de toda realidad efectiva y de todo concepto determinado es la reflexión doble del mundo real dentro de sí mismo; por un lado, dentro de *este sí-mismo* de la conciencia, en cuanto *ésta*; por otro lado, dentro de la *universalidad* pura de la misma o dentro del pensar. Conforme a aquel lado, el espíritu que ha vuelto en sí ha dirigido la mirada hacia dentro del mundo de la realidad efectiva, y sigue teniendo aún a este mundo como su fin y su contenido inmediato; conforme a este lado, empero, su mirada está vuelta, en parte sólo hacia sí, y negativamente contra ese mundo, en parte se aparta de él y está vuelta hacia el cielo, y el más allá del mundo es su objeto.

En aquel lado del retorno hacia dentro del sí-mismo, la *vanidad* de todas las *cosas* es su *propia vanidad*, o bien, el sí-mismo es vano. Es el sí-mismo que-es-para-sí, que no sólo sabe juzgarlo todo y parlotear sobre cualquier cosa, sino que, además, tanto las esencias firmes de la realidad efectiva como las determinaciones firmes que pone el juicio, sabe decirlas ingeniosamente, con su *contradicción*, y esta contradicción es su verdad.—Examinado según la forma, sabe que todo está extrañado a sí mismo; que el *ser-para-sí* está separado del *ser-en-sí*; que lo que se quería decir y el propósito lo están de la verdad; y que, a su vez, separado de ambas cosas está el *ser-para-otro*, lo previamente dado lo está de la opinión propiamente

dicha y de la Cosa e intención verdadera.—Sabe, pues, enunciar correctamente cada momento frente al otro, y en general, sabe enunciar correctamente la inversión de todo, sabe mejor que nadie lo que cada cosa es en cuanto es, esté como esté determinada. En tanto que conoce lo sustancial por el lado de la *falta de unidad* y del *conflicto*, que él armoniza y unifica dentro de sí, pero no por el lado de esta unidad, el sí-mismo sabe muy bien cómo *juzgar* lo sustancial, pero ha perdido la capacidad de *atraparlo*.—Además, esta vanidad precisa de la vanidad de todas las cosas para darse por ellas la conciencia del sí-mismo, la genera, por tanto, ella misma, y es el alma que las sustenta. El poder y la riqueza son los fines supremos de su sus esfuerzos, sabe que por la renuncia y el sacrificio él se cultiva y forma hasta lo universal, llega a ponerse en posesión de éste, y que en esta posesión tiene validez universal; ellos son los poderes efectivos reconocidos. Pero este valer suyo es vano él mismo, y justamente al hacerse dueño de esos poderes no sabe que son esencias por sí mismas, sino que más bien los sabe como poder suyo, pero en cuanto vanos. El hecho de que estando en su posesión, él esté fuera y aparte de ellos, lo presenta en esa lengua ingeniosa y llena de espíritu, la cual, por eso, es su interés más alto y la verdad del todo; en ella, *este* sí-mismo, en cuanto este sí-mismo puro, que no pertenece ni a las determinaciones efectivas ni a las pensadas, llega a tener, a sus propios ojos, validez verdaderamente universal. *Es* la naturaleza desgarrándose a sí misma de todas las relaciones y el desgarrar consciente de éstas; pero sólo en cuanto autoconciencia sublevada sabe su propio desgarramiento, y en este saber del desgarramiento se ha elevado inmediatamente por encima de él. En aquella vanidad, todo contenido deviene un contenido negativo que ya no es posible atrapar de manera positiva; el objeto positivo es únicamente el *yo puro mismo*, y la conciencia desgarrada es, *en sí*, esta pura seipseigualdad de la autoconciencia que ha regresado dentro de sí.

b. La fe y la intelección pura

El espíritu del extrañamiento de sí mismo tiene su existencia en el mundo de la cultura; pero, en tanto que todo ello se ha hecho extraño a sí mismo,

más allá del mundo de la cultura está el mundo de la *conciencia pura* o del *pensar*, el cual no tiene realidad efectiva. Su contenido es lo pensado puramente, y el pensar es su elemento absoluto. Pero, en tanto que el pensar es, primero, el *elemento* de este mundo, la conciencia sólo *tiene* estos pensamientos, mas no los *piensa* todavía, o no sabe que son pensamientos; sino que están para ella en forma de *representación*. Pues ella sale de la realidad efectiva para entrar en la conciencia pura, pero ella misma, como tal, está todavía en la esfera y determinidad de la realidad efectiva. La conciencia desgarrada es *en sí*, de momento, sólo la *seipseigualdad* de la conciencia pura, es para nosotros, no para sí misma. Es, pues, sólo la elevación *inmediata*, todavía no completada en sí, y a su principio contrapuesto, por el que está condicionada, lo tiene todavía dentro de sí, sin haber llegado a dominarlo por un movimiento mediado. De ahí que, a sus ojos, la esencia de su pensamiento no valga como *esencia* solamente en la forma del en-sí abstracto, sino en la forma de un *en-sí* efectivamente real común, de una realidad efectiva que tan sólo ha sido elevada a otro elemento sin haber perdido en éste la determinidad de una realidad efectiva no pensada.—Hay que diferenciarla esencialmente de lo en-sí que era la esencia de la conciencia *estoica*; a los ojos de ésta, sólo valía la forma del *pensamiento* en cuanto tal, el cual, en su caso, tiene un contenido cualquiera, extraño a él, tomado de la realidad efectiva; mientras a ojos de la conciencia de que ahora se trata, lo válido no es la forma del *pensamiento*;—asimismo, hay que diferenciarla de lo *en-sí* de la conciencia virtuosa, a cuyos ojos la esencia estaba ciertamente en referencia a la realidad efectiva, era esencia de la realidad efectiva misma: pero, de momento, sólo como esencia inefectiva;—a ojos de la conciencia de que ahora se trata, lo que importa es ser esencia efectivamente real, aunque sea más allá de la realidad efectiva. Asimismo, lo justo y bueno en sí de la razón legisladora y lo universal de la conciencia que examina leyes tampoco tienen la determinación de la realidad efectiva.—Por eso, si dentro del mundo de la cultura misma el pensar puro caía como un lado del extrañamiento, a saber, como la pauta de lo bueno y de lo malo abstractos a la hora de juzgar, así, una vez que ha pasado completamente por el movimiento del todo, se ha enriquecido en el momento de la realidad

efectiva, y por ello, del contenido. Pero esta realidad efectiva de la esencia es, al mismo tiempo, sólo una realidad efectiva de la conciencia *pura*, no de la *realmente efectiva*; aunque está elevada al elemento del pensar, no vale ante esta conciencia todavía como un pensamiento, sino que, más bien, a sus ojos, está más allá de su propia realidad efectiva; pues aquella realidad efectiva es la huida de ésta.

Tal como entra en escena aquí la *religión* —pues es evidente que de ella estamos hablando—, como la fe del mundo de la cultura, no entra todavía tal como ella es *en y para sí*.—Se nos ha aparecido ya en otras determinidades, a saber, como *conciencia desdichada*, como figura del movimiento, carente de sustancia, de la conciencia misma.—También en la sustancia ética aparecía como creencia en el mundo subterráneo, pero la conciencia del espíritu que ha partido no es propiamente *fe*, no es la esencia puesta dentro del elemento de la conciencia pura más allá de la efectivamente real, sino que tiene ella misma una presencia inmediata; su elemento es la familia.—Aquí, sin embargo, la religión, en parte ha brotado *de la sustancia*, y es conciencia pura de ella; en parte, esa conciencia pura se ha hecho extraña a su conciencia efectiva, la esencia se ha hecho extraña a su *existencia*. La religión no es ya, ciertamente, el movimiento sin sustancia de la conciencia, pero no tiene todavía la determinidad de la oposición frente a la realidad efectiva en cuanto *ésta* en general, ni frente a la de la autoconciencia en particular, por eso, esencialmente, es sólo una *fe*.

Esta *conciencia pura* de la esencia absoluta es una conciencia *extrañada*. Se ha de ver más de cerca cómo se determina aquello de lo cual ella es otra, y se la ha de examinar sólo en conexión con ello. A saber, primeramente, esta conciencia pura parece tener frente a sí únicamente al *mundo* de la realidad efectiva; pero, al ser ella la huida de él, y ser por ello la *determinidad* de la *oposición*, tiene tal determinidad en ella misma; de ahí que la conciencia pura esté esencialmente extrañada de sí misma, y que la fe constituya tan sólo un lado de ella. Al mismo tiempo, el otro lado ya se nos ha originado. En efecto, la conciencia pura es la reflexión a partir del mundo de la cultura de tal manera que la sustancia de este mundo, así como las masas en las que éste se articula, se han mostrado como lo que son en sí, como esencialidades *espirituales*, como movimientos o determinaciones

absolutamente inquietos que inmediatamente se cancelan y asumen en su contrario. La esencia de éstos, entonces, la conciencia simple, es la simplicidad de la *diferencia absoluta*, que, de modo inmediato, no es tal diferencia. Es, por ende, el *ser-para-sí* puro, no en cuanto de esto singular, sino el sí-mismo *universal* dentro de sí en cuanto movimiento inquieto que ataca la *esencia quieta* de la *Cosa*, y la penetra invadiéndola. Dentro de él, entonces, se da la certeza que se sabe inmediatamente como verdad, el pensar puro en cuanto *concepto absoluto* en el poder de su *negatividad,* la cual aniquila toda esencia objetual que supuestamente estuviera frente a la conciencia, y hace de ella un ser de la conciencia.—Esta conciencia pura es, a la vez, en la misma medida, *simple*, precisamente porque su diferencia no es tal diferencia. Sin embargo, en cuanto esta forma de reflexión simple hacia dentro de sí, es el elemento de la fe, donde el espíritu tiene la determinidad de la *universalidad positiva*, del *ser-en-sí* frente a aquel ser-para-sí de la autoconciencia.—Habiendo sido hecho retroceder hacia dentro de sí desde el mundo sin esencia que sólo se disuelve, el espíritu, conforme a la verdad, es, en una unidad inseparada, tanto el *movimiento* y *negatividad absolutas* de su aparecer como su *esencia satisfecha* dentro de sí, y su *quietud* positiva. Pero, en general, subyaciendo bajo la determinidad del *extrañamiento*, estos dos momentos pasan a disociarse como una conciencia doble. La primera es la *intelección pura,* en cuanto *proceso* espiritual que se compendia en la autoconciencia, proceso que tiene frente a sí a la conciencia de lo positivo, la forma de la objetualidad o del representar, y se dirige contra ella; pero el objeto propio de esta intelección es sólo el *yo puro*.—La conciencia simple de lo positivo o de la tranquila sepseigualdad, en cambio, tiene por objeto a la *esencia* interna en cuanto esencia. De ahí que la intelección pura no tenga, de primeras, ningún contenido en ella misma, porque es el ser-para-sí negativo; a la fe, en cambio, le pertenece el contenido, sin intelección. Si aquélla no sale fuera de la autoconciencia, ésta, la fe, tiene su contenido, ciertamente, también en el elemento de la autonciencia pura, pero en el *pensar*, no en *conceptos*, *dentro de la conciencia pura, no dentro de la autonciencia pura*. La fe es, por ende, ciertamente, conciencia pura de la *esencia*, es decir, de lo *interior simple*, y *es*, por lo tanto, pensar;—éste es el momento principal dentro de la

naturaleza de la fe, momento que habitualmente se pasa por alto. La *inmediatez* con la que la esencia está dentro de ella estriba en que su objeto es *esencia*, esto es, *pensamiento puro*. Pero esta *inmediatez,* en la medida en que el *pensar* entra en la *conciencia*, o la conciencia pura en la autoconciencia, adquiere el significado de un *ser* objetual que está más allá de la conciencia del sí-mismo. Por este significado que la inmediatez y simplicidad del *pensar puro* adquieren dentro de la *conciencia* es por lo que la *esencia* de la fe cae del pensar a la representación, y se convierte en un mundo suprasensible que, según ella, sería esencialmente algo *otro* distinto de la autoconciencia.—Dentro de la intelección pura, en cambio, el paso del pensar puro a la conciencia se determina de manera opuesta; la objetualidad tiene el significado de un contenido sólo negativo, que se cancela y retorna hacia dentro del sí-mismo, es decir, sólo el sí-mismo se es así propiamente objeto, o bien, el objeto tiene verdad sólo en la medida en que tenga la forma del sí-mismo.

Igual que la fe y la intelección pura tienen en común el pertenecer al elemento de la conciencia pura, también tienen en común el retorno desde el mundo efectivo de la cultura. De ahí que se ofrezcan con tres aspectos. Por el primero, cada una de ellas es *en* y *para sí* fuera de toda relación; por el segundo, cada una se refiere al mundo *efectivo* opuesto a la conciencia pura, y por el tercero, cada una se refiere, en el seno de la conciencia pura, a la otra.

El lado del *ser en* y *para sí* en el seno de la conciencia *creyente* es su objeto absoluto, cuyo contenido y determinación ya se nos ha dado. Pues tal objeto, conforme al concepto de la fe, no es otra cosa que el mundo real elevado a la universalidad de la conciencia pura. Por eso, la articulación de este último constituye también la organización del primero, sólo que, en éste, las partes no se hacen extrañas a sí en su espiritualización, sino que son, en y para sí, esencias que son, espíritus retornados dentro de sí y que permanecen cabe sí mismos.—Por eso, el movimiento de su pasar es sólo para nosotros un extrañamiento de la determinidad en la que están en su diferencia, y sólo para nosotros es una serie *necesaria*; mientras que, para la fe, su diferencia es una diversidad quieta, y su movimiento es un *acontecer*.

Para denominar esas partes abreviadamente, conforme a la determinación externa de su forma: igual que en el mundo de la cultura el poder estatal, o lo bueno, eran lo primero, también aquí lo primero es *la esencia absoluta*, el espíritu que es en y para sí, en la medida en que es la *sustancia* simple y eterna. No obstante, en la realización de su concepto, que consiste en ser espíritu, esa sustancia pasa al *ser para otro*; su igualdad a sí misma se convierte en esencia absoluta y efectiva que se sacrifica, que llega a ser sí-mismo, pero un sí-mismo efímero y pasajero. Por eso, lo tercero es el retorno de este sí-mismo extrañado y de la sustancia humillada a su simplicidad primera, y sólo de esta manera, por primera vez, está representada como espíritu.

Estas esencias diferenciadas, una vez retomadas dentro de sí por el pensar a partir de la transformación del mundo efectivamente real, son espíritus eternos y sin mutación, cuyo ser es pensar la unidad que ellas constituyen. Arrancadas de esta manera a la autoconciencia, estas esencias, sin embargo, intervienen en ella; si la esencia permaneciera sin trastorno en la forma de la sustancia primera y simple, la autoconciencia, entonces, le seguiría siendo extraña. Pero la exteriorización de esta sustancia, y luego su espíritu, comportan el momento de la realidad efectiva, y se hacen por esta vía partícipes de la autoconciencia creyente, o bien, en otros términos, la conciencia creyente pertenece al mundo real.

Conforme a esta segunda relación, la conciencia creyente, en parte tiene ella misma su realidad efectiva en el mundo real de la cultura, y constituye su espíritu y su existencia, que ya ha sido examinada; en parte, sin embargo, también, se enfrenta a esta realidad efectiva suya como a lo vano, y es el movimiento de cancelarla. Este movimiento no consiste en que tenga una conciencia ingeniosa acerca las inversiones de tal mundo; pues es la conciencia simple la que cuenta el ingenio entre las cosas vanas, ya que éste todavía tiene al mundo real por fin y propósito suyo. Sino que frente al reino tranquilo de su pensar está la realidad efectiva como una existencia sin espíritu, la cual, por eso, habrá de ser sobrepasada de una manera exterior. Esa obediencia del servicio y del elogio produce, al cancelar el saber y la actividad sensoriales, la conciencia de la unidad con la esencia que es en-y-para-sí, mas no en cuanto unidad efectivamente real

contemplada, sino que este servicio es sólo el producir continuado y permanente, que no alcanza perfectamente su meta en el presente. Es cierto que la comunidad lo alcanza, pues es la autoconciencia universal; pero, a ojos de la autoconciencia singular, el reino del pensar puro sigue siendo necesariamente un más allá de su realidad efectiva, o bien, en otros términos, en tanto que este más allá, despojándose de la esencia eterna, se exterioriza para entrar en la realidad efectiva, es esta última una efectividad sensible e inconcebida; pero una efectividad sensible sigue siendo indiferente frente a la otra, y el más allá tan sólo ha adquirido, por añadidura, la determinación del alejamiento en el tiempo y en el espacio.—Pero el concepto, la realidad efectiva presente a sí misma del espíritu, sigue siendo, en la conciencia creyente, lo *interior* que lo es todo y todo lo causa, pero sin salir a la luz él mismo.

En la *intelección pura*, sin embargo, el concepto es lo único efectivamente real; y este tercer lado de la fe, que consiste en ser objeto para la intelección pura, es la relación propiamente dicha con la que ella, la fe, entra aquí en escena. La intelección pura misma habrá de ser examinada en la misma medida, primero, en y para sí, luego, en la relación con el mundo efectivo, en cuanto que éste todavía se da positivamente, a saber, como conciencia vana, y tercero, finalmente, en aquella relación con la fe.

Qué sea la intelección pura en y para sí, ya lo hemos visto; así como la fe es la *conciencia* pura y tranquila del espíritu en cuanto esencia, la intelección pura es la *auto*conciencia del mismo; por eso, sabe a la esencia no en cuanto *esencia*, sino en cuanto *sí-mismo* absoluto. Se endereza, entonces, a cancelar toda autonomía que sea *otra* que la autoconciencia, ya sea de lo efectivamente real o de lo que es-en-sí, y a hacer de ella *concepto*. No es sólo la certeza de la razón autoconsciente, que consiste en ser toda verdad; sino que *sabe* que lo es.

Pero su concepto, cuando entra en escena, no está todavía *realizado*. Por eso, su conciencia aparece todavía como algo *contingente*, *singular*, y lo que a sus ojos es esencia aparece como un *fin* que aún tiene que realizar efectivamente. De primeras, tiene la intención de hacer concepto de la *intelección pura universalmente*, esto es, de todo lo que es efectivamente real, y un concepto que esté en toda autoconciencia. La intención es *pura*,

pues tiene a la intelección pura por contenido; y esta intelección es igualmente *pura*, pues su contenido es únicamente el concepto absoluto, el cual no tiene oposición en objeto alguno ni tampoco está restringido a él mismo. En el concepto irrestricto residen, de modo inmediato, los dos lados, el de que todo lo objetual tiene únicamente el significado del *ser-para-sí*, de la autoconciencia, y el de que ésta tiene el significado de algo *universal*, que la intelección pura llegue a ser patrimonio de toda autoconciencia. Este segundo lado de la intención es resultado de la cultura en la medida en que en él, al igual que las diferencias del espíritu objetual, partes y determinaciones judicativas de su mundo, también se han venido abajo las diferencias que aparecen como naturalezas determinadas originarias. El genio, el talento, las capacidades particulares como tales, pertenecen al mundo de la realidad efectiva en la medida en que este mundo tiene en él todavía el lado de ser el reino animal del espíritu el cual, en recíproca violencia y desconcierto, se combate y se engaña a sí mismo por las esencias del mundo real.—Las diferencias, ciertamente, no tienen en ese mundo sitio en cuanto *espèces*[143] *honestas*; la individualidad, ni se satisface con la *Cosa misma* inefectiva, ni tiene contenido *particular* ni fines propios. Sino que ella vale tan sólo como algo de validez universal, a saber, como algo culto; y la diferencia se reduce a una mayor o menor energía;—a una diferencia de *magnitud*, esto es, una diferencia inesencial. Mas esta última diversidad se ha venido abajo en que la diferencia que hay en el desgarramiento perfecto de la conciencia se ha tornado de golpe en una diferencia absolutamente cualitativa. Lo que allí es lo otro del yo es el yo mismo. En este juicio infinito ha quedado aniquilada toda unilateralidad y toda característica propia[144] del ser-para-sí originario; el sí-mismo, en cuanto sí-mismo puro, sabe que él es su objeto; y esta igualdad absoluta de ambos lados es el elemento de la intelección pura.—Ella es, por tanto, la esencia simple e indiferenciada dentro de sí, e igualmente, la *obra* universal y el patrimonio universal. Dentro de esta sustancia espiritual *simple*, tanto la autoconciencia se da y conserva en todo objeto la conciencia de esta *singularidad* suya o de la *actividad*, cuanto, a la inversa, la individualidad de esa autoconciencia se es *igual a sí misma* y universal.—Esta intelección

pura es, pues, el espíritu que le clama a *toda* conciencia: *sed para vosotros mismos* lo que *todos vosotros sois en vosotros mismos: racionales*.

II. *La Ilustración*

El objeto peculiar y característico contra el que la intelección pura dirige la fuerza del concepto es la fe en cuanto que es la forma de la conciencia pura enfrentada a ella en el mismo elemento. Pero la intelección pura tiene también referencia al mundo efectivo, pues, al igual que la fe, ella es el retorno desde ese mundo a la conciencia pura. Se habrá de ver, primero, cómo se constituye la actividad que ella despliega frente a las intenciones no puras y las intelecciones torcidas de dicho mundo.

Ya se ha mencionado antes la conciencia tranquila que se enfrenta a este torbellino que se disuelve dentro de sí y luego se vuelve a generar; ella constituye el lado de la intelección y de la intención puras. Pero, como veíamos, dentro de esta conciencia tranquila no cae ninguna *intelección particular* acerca del mundo de la cultura; antes bien, este mismo tiene el más doloroso sentimiento y la más verdadera intelección acerca de sí mismo —el sentimiento de ser la disolución de todo lo que se consolida, de haber pasado por el tormento de la rueda en todos los momentos de su existencia, y de tener quebrantados todos los huesos—; es, asimismo, el lenguaje de este sentimiento y el discurso ingenioso que juzga hablando acerca de todos los aspectos de su estado y condición. Por eso, la intelección pura no puede tener aquí ninguna actividad ni contenido propios, y sólo puede comportarse, entonces, *aprehendiendo* formal y fielmente toda esta intelección propia e ingeniosa del mundo y de su lenguaje. Al estar este lenguaje disperso, al ser el juicio un desatino del instante que en seguida queda otra vez olvidado, y ser un todo sólo para una tercera conciencia, ésta sólo puede distinguirse como intelección *pura* compendiando en una imagen universal aquellos rasgos que se dispersan, y haciendo luego de ellos una intelección de todos.

Por este simple medio, disolverá el embrollo de este mundo. Pues lo que ha resultado es que la esencia de esta realidad efectiva no son las masas y

los conceptos e individualidades determinadas, sino que esa realidad efectiva tiene su sustancia y consistencia en el espíritu —que existe como juzgar y comentar—, y que sólo el interés por tener un contenido para este raciocinar y parlotear conserva el conjunto de todo y las masas de su articulación. En este lenguaje de la intelección, su autoconciencia sigue siéndose algo *que es para sí, esto singular*; pero la vanidad del contenido es, a la vez, vanidad del sí-mismo que sabe que ese contenido es vano. Ahora bien, en tanto que la conciencia que aprehende en calma, de entre todo ese parloteo ingenioso de la vanidad, elige y junta en una colección las versiones más certeras y penetrantes respecto al asunto, se vienen abajo y sucumben, además de la vanidad usual de la existencia, el alma que todavía conserva el todo, la vanidad del juzgar ingenioso. Esa colección le muestra a la mayoría una agudeza todavía mejor, o cuando menos con más vueltas que la suya, y en general, muestra que hacer de sabelotodo y andar emitiendo juicios es algo universal, y universalmente conocido; con lo cual, se borra el único interés que todavía había, y el inteligir singular se disuelve en la intelección universal.

Pero, todavía, por encima del saber vano, sigue estando firmemente el saber de la esencia, y la intelección pura aparece primero en la actividad propiamente dicha, en la medida en que entra en escena enfrentada a la fe.

a. La lucha de la Ilustración con la superstición

Los diversos modos del comportarse negativo de la conciencia, en parte el del escepticismo, en parte el del idealismo teórico y práctico, son figuras subordinadas frente a ésta de la *intelección pura* y su difusión: la *Ilustración*; pues ésta ha nacido de la sustancia, sabe al *sí-mismo* puro de la conciencia como absoluto, y lo recibe con la conciencia pura de la esencia absoluta de toda efectividad.— En tanto que la fe y la intelección son la misma conciencia pura, pero están contrapuestos según la forma —para la fe la esencia es en cuanto *pensamiento*, no en cuanto *concepto*, y por eso es algo contrapuesto a la *auto*conciencia sin más, mientras que para la intelección pura la esencia es *sí-mismo*—, ellas se son mutuamente lo negativo sin más de lo Otro.—Según entran ambas en escena la una contra

la otra, a la fe le corresponde todo el contenido, pues en su elemento tranquilo del pensar es donde todo momento adquiere subsistencia;— mientras que la intelección pura, al principio, está sin contenido, y es más bien el puro desvanecerse éste; sin embargo, por el movimiento negativo contra lo negativo de ella, se realizará y se dará un contenido.

La intelección pura sabe a la fe como lo contrapuesto a ella, que es la razón y la verdad. A sus ojos, igual que la fe es, en general, un tejido de supersticiones, prejuicios y errores, la conciencia de este contenido estará también organizada en un reino del error, en el que la intelección equivocada, por un lado, en cuanto que *masa universal* de la conciencia, es inmediata, ingenua y sin reflexión hacia dentro de sí misma; pero también tiene en ella el momento de la reflexión hacia dentro de sí, o de la autoconciencia, separado de la ingenuidad, y lo tiene como una intelección que permanece para sí en segundo plano y como una mala intención que tiene a la primera atontada. Esa masa es víctima del engaño de un *clero* que despliega su celosa vanidad de seguir siendo poseedor único de la intelección, así como sus otros intereses propios, y se conjura a la vez con el *despotismo*, el cual, en cuanto unidad sintética y sin concepto del reino real y de este reino ideal —una esencia curiosamente inconsecuente—, está por encima de la mala intelección de la multitud y de la mala intención de los clérigos, y reuniendo también a ambos dentro de sí, de la estulticia y desconcierto del pueblo, usando como medio al clero engañador, despreciándolos a ambos, saca la ventaja de la dominación tranquila y de dar cumplimiento a su lujuria y su arbitrio, pero es, a la vez, el mismo embotamiento de la inteligencia, la misma superstición y el mismo error.

La Ilustración no entabla combate con estos tres frentes del enemigo sin hacer diferencias; pues, siendo su esencia intelección pura, lo *universal* en y para sí, su verdadera referencia al otro extremo será aquélla dentro de la cual ella se dirija a lo *común* e *igual* de ambos. El lado de la *singularidad* que se aísla de la conciencia ingenua universal es el contrapuesto a ella, al que no puede tocar de manera inmediata. Por eso, el objeto inmediato de su actividad no son la voluntad del clero engañador y del déspota represor, sino la intelección abúlica que no se singulariza en ser-para-sí, el *concepto* de la autoconciencia racional que tiene su existencia en la masa, pero que

no está todavía presente en ella como concepto. No obstante, la intelección pura, al arrebatarle esta intelección honesta y su esencia ingenua a los prejuicios y errores, le arranca de las manos a la mala intención la realidad y el poder de su engaño, cuyo reino tiene su *suelo* y *material* en la conciencia sin concepto de la masa universal: cuyo *ser-para-sí* tiene su sustancia en la conciencia *simple* como tal.

Ahora bien, la referencia de la intelección pura a la conciencia ingenua de la esencia absoluta tiene este lado doble: por una parte, *en sí*, es lo mismo con ella, pero, por otra parte, esta conciencia, en el elemento simple de su pensamiento, deja hacer a su antojo a la esencia absoluta y a sus partes, le deja darse subsistencia, y sólo las deja que valgan en cuanto su *en-sí*, y por tanto, de modo objetual, pero les deniega su *ser-para-sí* en este en-sí.—En la medida en que, por el primer lado, esta fe es *en sí* para la intelección pura de la *auto*conciencia pura, y debe llegar a serlo solamente *para sí*, la intelección pura tiene en este concepto de la fe el elemento en el que ella se realiza en lugar de la intelección equivocada.

De este lado, que ambas sean esencialmente lo mismo y la referencia de la intelección pura ocurra por y en el mismo elemento, su comunicación es una comunicación *inmediata*, y su dar y recibir un fluir la una en la otra sin perturbaciones. Cualesquiera que sean las otras estacas clavadas en la conciencia, ella es *en sí* esta simplicidad en la que todo está disuelto y olvidado, es ingenuo, y por eso es receptiva al concepto sin más. Por consiguiente, la comunicación de la intelección pura puede compararse con una expansión tranquila o con el *difundirse* de un aroma en una atmósfera que no le opone resistencia. Es un contagio penetrante que no se hace notar previamente como algo opuesto al elemento indiferente en el que se insinúa, y que por eso no puede ser evitado. Sólo cuando ya se ha difundido, llega el contagio a ser *él para la conciencia* que se había abandonado descuidadamente a él. Pues era, ciertamente, la esencia igual a sí y a él lo que ella recibía dentro de sí, pero, al mismo tiempo, era la simplicidad de la *negatividad* reflejada dentro de sí la que, posteriormente, se despliega también como contrapuesta, según su naturaleza, y le recuerda así a la conciencia cuál era su modo anterior; esa simplicidad es el concepto que es el saber simple, que se sabe a sí mismo y a la vez sabe a su contrario,

pero a éste lo sabe como cancelado dentro de él. Por eso, según va siendo para la conciencia, la intelección pura ya se ha difundido; la lucha contra ella delata que el contagio ha ocurrido; es una lucha que llega demasiado tarde, y cada remedio no hace sino empeorar la enfermedad, pues ésta ha hecho presa en la médula de la vida espiritual, a saber, en la conciencia dentro de su concepto, o en su esencia pura misma; por eso, no hay dentro de ella ninguna fuerza que sea capaz de vencer a la enfermedad. Como ésta está dentro de la esencia misma, sus manifestaciones, todavía aisladas, pueden reprimirse, y contenerse los síntomas superficiales. Para la enfermedad, esto resulta sumamente ventajoso, pues así no malgasta inútilmente la fuerza ni se muestra indigna de su esencia, cosa que ocurre cuando ella brota en síntomas y erupciones individuales contra el contenido de la fe y contra las conexiones de la efectividad exterior de ésta. Más bien al contrario, espíritu invisible e inadvertido, se desliza inflitrándose por todas las partes nobles, y pronto se ha apoderado totalmente de todas las entrañas y miembros del ídolo sin conciencia, y «una *hermosa* mañana le da un codazo al camarada y, cataplún, el ídolo ha caído». Una hermosa mañana cuyo mediodía no es sangriento si el contagio ha penetrado en todos los órganos de la vida espiritual; sólo la memoria conserva todavía, como una historia ya pasada no se sabe cómo, el modo muerto de la anterior figura del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría levantada para la oración no ha hecho así más que desprenderse sin dolor de una piel marchita.

Pero este movimiento de vaivén, este tejer continuo y mudo del espíritu en el interior simple de su sustancia, ocultándose a sí su actividad, es sólo un lado de la realización de la intelección pura. Su difusión no consiste solamente en que lo igual se junte con lo igual; y su realización efectiva no es sólo una expansión sin oposiciones. Sino que la actividad de la esencia negativa es, en la misma medida, esencialmente, un movimiento desarrollado que se diferencia dentro de sí, un movimiento que, en tanto que actividad consciente, tiene que plantear sus momentos dentro de determinada existencia manifiesta, y que tiene que darse como ruidoso alboroto y lucha violenta contra lo opuesto como tal.

Habrá de verse, entonces, cómo se comportan *negativamente* la *intelección* e *intención puras* frente a lo otro contrapuesto a ellas que les

sale al encuentro.—La intelección e intención puras que se comportan negativamente, dado que su concepto es toda esencialidad y nada fuera de ella, sólo pueden ser lo negativo de ellas mismas. Por eso, en cuanto intelección, deviene lo negativo de la intelección pura, deviene no-verdad y sinrazón, y en cuanto intención, deviene lo negativo de la intención pura, mentira y doblez del propósito.

La intelección se enreda en esta contradicción por entrar en la lucha y creerse que combate contra algo *distinto*.—Esto es sólo lo que ella se cree, pues su esencia, en cuanto negatividad absoluta, es esto: tener al ser-otro en ella misma. El concepto absoluto es la categoría; es esto: que el saber y el *objeto* del saber son lo mismo. Lo que, por tanto, enuncia la intelección pura como su otro, lo que ella enuncia como error o mentira, no puede ser otra cosa que ella misma; lo único que puede hacer es maldecir lo que ella es. Lo que no es racional, no tiene *verdad* ninguna, o en otros términos, lo que no está concebido, no *es*; la razón, entonces, al hablar de *otro* distinto de lo que ella es, habla de hecho sólo de sí misma; y de este modo no sale de sí misma.—Por eso, esta lucha con lo contrapuesto reúne dentro de sí el significado de ser su *realización efectiva*. Pues ésta consiste precisamente en el movimiento de desarrollar los momentos y recogerlos de vuelta dentro de sí; una parte de este movimiento es la diferenciación en la que la intelección concipiente se enfrenta a sí misma como *objeto*; mientras que se demora en este momento, está extrañada de sí. En cuanto pura intelección, carece de todo *contenido*; el movimiento de su realización consiste en que *ella misma* llega a serse a sí como contenido, pues otro contenido no puede llegar a ser suyo, porque ella es la autoconciencia de la categoría. Pero, en tanto que, de primeras, lo sabe dentro de lo contrapuesto sólo como *contenido*, y no lo sabe todavía como ella misma, no se está reconociendo dentro de él. Por eso, su compleción tiene este sentido de reconocer como suyo el contenido que inicialmente, a sus ojos, era objetual. Pero, de esta manera, su resultado no será ni el restablecimiento de los errores que combate ni tampoco será sólo su primer concepto, sino una intelección que reconoce la negación absoluta de sí misma como su propia realidad efectiva, como sí misma, o en otros términos, como su concepto reconociéndose a sí mismo.—Esta naturaleza de la lucha de la Ilustración

con los errores, por la que ella se combate a sí misma en ellos, y condena en esa lucha lo que afirma, es *para nosotros*, o en otros términos, es lo que ella y su lucha son *en-sí*. El primer lado de esa lucha, empero, su contaminación por acoger el comportamiento negativo en su *pureza* igual a sí misma, es el modo en que ella es *objeto para la fe*; la cual, entonces, la experimenta como mentira, como sinrazón e intención perversa; igual que la fe es para ella, la Ilustración, error y prejuicio.—En lo que respecta a su contenido, la Ilustración es, primero, la intelección vacía, ante la que su contenido aparece como otro, y por eso se lo *encuentra* en esta figura de que todavía no es el suyo, como una existencia totalmente independiente de ella: en la fe.

Así, pues, la Ilustración aprehende de primeras y generalmente su objeto de tal manera que lo toma como *intelección pura* y, sin reconocerse a sí misma, declara de él que es un error. En la *intelección* como tal, la conciencia aprehende un objeto de tal manera que, a sus ojos, tal objeto llega a ser esencia de la conciencia, o un objeto que ella penetra totalmente, en el que ella se mantiene, permanece cabe sí misma y presente a sí, y al que ella produce en tanto que se trata de su movimiento. Precisamente en cuanto tal conciencia, la Ilustración enuncia correctamente en qué consiste la fe al decir de ella que lo que para ella es la esencia absoluta, es un ser de su propia conciencia, su propio pensamiento, algo producido por la conciencia. Al decir eso, la Ilustración declara que la fe es un error y una invención ficticia acerca de lo mismo que ella, la Ilustración, es.—Ella, que quiere enseñarle a la fe la nueva sabiduría, tampoco le dice nada nuevo con eso; pues para la fe, su objeto también es precisamente esto: pura esencia de su propia conciencia, de tal manera que ésta no se pierde en él ni se pone en él negada, sino que, más bien, se confía a él, es decir, justamente, se encuentra *dentro él* como *esta* conciencia, o como *auto*conciencia. Aquel a quien me confío, su *certeza de sí* mismo me es a mí la *certeza de mí* mismo; reconozco mi ser-para-mí en él, conozco que él lo reconoce, y ello le es a él fin y esencia. Pero la confianza es la fe, porque su conciencia se *refiere inmediatamente* a su objeto, y entonces intuye también esto: que es *uno* con él, en él.—Además, al serme objeto aquello en lo que me reconozco a mí mismo, me soy a mí a la vez, en cuanto *otro*, autoconciencia, es decir, en

cuanto algo tal que se ha hecho allí extraño a su singularidad particular, esto es, a su naturalidad y contingencia, pero que, por una parte, sigue siendo autoconciencia, y por otra parte, es conciencia *esencial* justamente igual que la intelección pura.—En el concepto de intelección no reside únicamente que la conciencia se conoce a sí misma en el objeto suyo que ha inteligido, y que la conciencia se tenga en ello a sí *inmediatamente* sin abandonar lo pensado para sólo entonces retornar desde él hacia dentro de sí, sino, además, que la conciencia es consciente de sí misma también en cuanto movimiento *mediador*, o es consciente de sí en cuanto actuar y producir; por eso, dentro del pensamiento, es *para ella* esta unidad de sí en cuanto *sí-mismo* y en cuanto objeto.—Precisamente esta conciencia lo es también la fe; *la obediencia y la práctica*[145] es un momento necesario por medio del cual llega a tener lugar la certeza del ser que hay dentro de la esencia absoluta. Ciertamente, esta práctica de la fe no aparece de tal manera que la esencia absoluta misma sea producida por ella. Pero la esencia absoluta de la fe es, esencialmente, no la esencia *abstracta* que estaría más allá de la conciencia creyente, sino que es el espíritu de la comunidad, es la unidad de la esencia abstracta y de la autoconciencia. En el hecho de que la esencia absoluta sea este espíritu de la comunidad[146] es donde la actividad de la comunidad es un momento esencial; el espíritu es *solamente por medio del producir* de la conciencia;—o más bien, *no* es *sin* estar producido por la conciencia; pues por esencial que sea el producir, tampoco es el único fundamento de la esencia, sino que es sólo un momento. La esencia es, a la vez, en y para sí misma.

Del otro lado, el concepto de la intelección pura se es a sí algo *otro* distinto que su objeto; pues precisamente esta determinación negativa es lo que constituye el objeto. Así, entonces, del otro lado, la intelección enuncia también la esencia de la fe como algo *extraño* a la autoconciencia, que no es *su* esencia, sino que se le ha colado como el hijo de un íncubo. Pero la Ilustración es aquí completamente insensata; la experiencia que la fe tiene de ella es la de un hablar que no sabe lo que dice, y que no entiende el asunto cuando habla del engaño de los curas y de embaucamiento del pueblo. Habla de ello como si, por un juego de magia del cura prestidigitador, se le estuviera colando a la conciencia algo absolutamente

extraño y *otro* para la esencia, y a la vez dice que eso extraño es una esencia de la conciencia, que ésta cree en ello, confía en ello e intenta inclinarlo a su favor;—es decir, que contempla en ello *su* esencia *pura* tanto como *su individualidad* singular y universal, y que por medio de su práctica, produce esta unidad de sí misma con su esencia. Declara de manera inmediata que lo que declara como algo *extraño* a la conciencia es *lo más propio* de ella.—¿Cómo puede entonces, hablar de engaño y de embaucamiento? Al enunciar ella misma acerca de la fe lo contrario de lo que afirma de ésta, se muestra ante ella más bien como la *mentira* consciente. ¿Cómo va a haber aquí engaño y embaucamiento, cuando la conciencia tiene dentro de su verdad inmediatamente la *certeza de sí misma*; cuando se posee *a sí misma* en su objeto, en tanto que, en él, ella tanto se encuentra como se produce? La diferencia no está ya ni siquiera en las palabras.—Planteada la pregunta general de *si es lícito engañar a un pueblo*, la respuesta, de hecho, debería ser que la pregunta no vale, porque es imposible engañar a un pueblo en algo así. En ocasiones sueltas puede muy bien venderse latón por oro, hacer pasar una letra de cambio falsa por verdadera, o que unos cuantos crean que una batalla perdida fue ganada, y durante un tiempo pueden hacerse creíbles otras mentiras sobre cosas sensibles y sucesos sueltos; pero en el saber acerca de la esencia, donde la conciencia tiene la *certeza* inmediata *de sí misma*, la idea de engaño está completamente descartada.

Continuemos mirando qué experiencia tiene la fe de la Ilustración en los *diferentes* momentos de su conciencia, en la cual la visión señalada sólo se planteaba, de primeras, en términos generales. Pero estos momentos son: el pensar puro, o bien, en cuanto objeto, la *esencia absoluta* en y para sí misma; luego, su *referencia* a esa esencia en cuanto saber, *fundamento de su fe*, y finalmente, su referencia a ella en su práctica, o *su servicio*. Igual que la intelección pura se ha denegado y malconocido a sí en la fe en general, también en estos momentos se comportará de manera igualmente equivocada.

La intelección pura se comporta negativamente respecto a la *esencia absoluta* de la conciencia creyente. Esta esencia es *pensar* puro, y el pensar puro puesto dentro de sí mismo como objeto o como la *esencia*; en la conciencia creyente, esto *en-sí* del pensar obtiene, a la vez, para la conciencia que es para sí, la forma, pero también sólo la forma vacía de la objetualidad; es en la determinación de algo *representado*. Pero a la intelección pura, siendo como es conciencia pura conforme al lado de *sí-mismo que es para sí*, lo otro se le aparece como algo *negativo* de la *autoconciencia*. Esto último podría ser tomado, o bien como lo *en-sí* puro del pensar, o bien como el *ser* de la certeza sensorial. Toda vez, sin embargo, que, al mismo tiempo, ella es para el *sí-mismo*, y que éste, en cuanto *sí-mismo* que tiene un objeto, es conciencia realmente efectiva, su objeto peculiar en cuanto tal será una *cosa común y que es*, una cosa de la *certeza sensorial*. Este objeto suyo se le aparece a la intelección en la *representación* de la fe. Ella condena esta representación y, dentro de ella, su propio objeto. Pero frente a la fe comete ya la injusticia de aprehender el objeto de ésta de la misma manera que si fuera como los suyos. Conforme a ello, dice de la fe que su esencia absoluta es un pedazo de piedra, un trozo de madera que tiene ojos y no ve, o bien masa de hacer pan que ha crecido en el campo, para ser transustanciada[147] por los hombres y restituida a él; —o cualesquiera otro de los modos en los que la fe antropomorfiza la esencia, se hace objetual y representable.

La Ilustración, que se las da de ser lo puro, hace aquí, de lo que para el espíritu es vida eterna y espíritu santo, una cosa efectivamente *efímera*, y la contamina con la perspectiva, en sí nula, de la certeza sensorial: con una

perspectiva que en absoluto está dada para la fe que reza, de modo que se la imputa a la fe de manera puramente mendaz. Lo que la fe venera, no es para ella piedra, ni madera, ni masa de hacer pan, ni ninguna otra cosa temporal y sensible. Si a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de la fe es *también* eso, o incluso, que es eso en sí y en verdad, hay que decir que la fe, por una parte, se sabe igualmente ese *también*, desde luego, pero que queda fuera de su oración; pero, por otra parte, a sus ojos, no es algo así como una piedra, etc., *en sí*, sino que lo único que es en sí, a sus ojos, es la esencia del pensar puro.

El *segundo momento* es la referencia de la fe, en cuanto conciencia *que sabe*, a esta esencia. A ella, en cuanto conciencia pura que piensa, esta esencia le es inmediata; pero la conciencia pura es, en la misma medida, referencia *mediata* de la certeza a la verdad; una referencia que constituye el *fundamento* de la *fe*. Para la Ilustración, este fundamento llega también a ser un saber contingente acerca de sucesos *contingentes*. Pero el fundamento del saber es lo universal *que sabe*, y en su verdad es el *espíritu* absoluto, el cual, en la conciencia abstracta pura, o en el pensar en cuanto tal, es sólo *esencia* absoluta, pero en cuanto autoconciencia es el *saber* de sí. La intelección pura pone esto universal que sabe, el *espíritu simple que se sabe a sí mismo*, también como algo negativo de la autoconciencia. Ella misma es, ciertamente, el pensar *puro mediado*, esto es, que se media a sí consigo mismo, es el saber puro; pero al ser *intelección pura, saber puro* que todavía no se sabe a sí mismo, esto es, para el cual todavía no es el que ella sea este movimiento puro mediador, este movimiento se le aparece a ella, al igual que todo lo que ella misma es, como algo otro. Concebida, entonces, en el proceso de su realización efectiva, desarrolla este momento esencial suyo, el cual, sin embargo, se le aparece a ella como perteneciente a la fe, y en la determinidad que tiene ese momento de ser algo externo suyo, se le aparece como un saber contingente de precisamente tales historias reales en el sentido ordinario. Le imputa falsamente, a la fe religiosa, entonces, que su certeza se fundamenta en algunos *testimonios históricos sueltos* los cuales, examinados como testimonios históricos, de ningún modo garantizarían el grado de certeza acerca de su contenido que sí nos dan las noticias del periódico acerca de cualquier suceso;—que su

certeza, además, descansa sobre la contingencia de que se *hayan conservado* estos testimonios: que se hayan conservado gracias al papel, primero, segundo, gracias a la destreza y honestidad al transmitirlos de un papel a otro, y finalmente, que se haya captado correctamente el sentido de las palabras y letras muertas. Pero, de hecho, a la fe no se le ocurre vincular su certeza a tales testimonios y contingencias; en su certeza, la fe es una relación ingenua y espontánea hacia su objeto absoluto, un saber puro del mismo, un saber que no mezcla letras, papel y copistas en su conciencia de la esencia absoluta, ni se media, por tanto, con cosas de ese género. Sino que esta conciencia es el fundamento, que se media a sí mismo, de su saber; es el espíritu mismo, que es el testimonio de sí, tanto en el *interior* de la conciencia *singular* como por medio de la *presencia universal* de la fe de todos en él. Cuando la fe también quiere usar lo histórico para darse ese modo de fundamentación, o al menos de ratificación de su contenido del que habla la Ilustración, y cuando opina y actúa seriamente como si todo dependiera de ello, es que ya se ha dejado seducir por la Ilustración; y sus esfuerzos por fundarse o consolidarse de ese modo no son más que testimonios de que ya se ha contagiado.

Queda aún el tercer lado, *la referencia de la conciencia a la esencia absoluta* como una práctica. Tal práctica es cancelar la particularidad del individuo, o el modo natural de su ser-para-sí, a partir del cual le brota la certeza de ser pura autoconciencia, de ser, según su práctica, esto es, en cuanto conciencia singular *que es para sí*, una sola cosa con la esencia.—En tanto que en la práctica se diferencian la *adecuación a los fines* y los *fines*, y que la intelección pura se *comporta negativamente* también en referencia a esta práctica, y al igual que en los otros momentos, se niega a sí misma, entonces, por lo que respecta a la *adecuación a fines*, tiene que presentarse como falta de entendimiento, toda vez que la intelección ligada a la intención, la coincidencia de fines y medios, se le aparece como algo otro, como lo contrario, más bien;—y por lo que respecta a los *fines*, en cambio, tiene que convertir lo malo, el placer y la posesión, en fines, y demostrarse entonces como la intención más impura, en tanto que la intención pura es también, en cuanto algo otro, intención impura.

En consecuencia, vemos que, por lo que respecta a la *adecuación a fines*, la Ilustración encuentra insensato que el individuo creyente se dé a sí la conciencia superior de no estar atado al goce y al disfrute naturales negándose *efectivamente* el goce y disfrute naturales, y demuestre por sus *actos* que su desprecio por ellos no *miente*, sino que es *verdadero*.—Y también encuentra insensato que el individuo se absuelva de su determinidad de ser absolutamente singular, de ser algo que excluye todo lo otro y que posee propiedades, abandonando las suyas; con lo que, *en verdad*, muestra que no va en serio al aislarse, sino que está muy por encima de la necesidad natural de singularizarse y, de negar, en esta singularización absoluta del ser-para-sí, que los otros sean lo mismo que uno. La intelección pura encuentra ambas cosas tanto inadecuadas a los fines como injustas: es *inadecuado* renunciar al placer y abandonar una posesión para demostrar que se está libre del placer y de la posesión; declarará, entonces, por el contrario, que es un insensato quien, a fin de comer, recurre a los medios para comer efectivamente.—Y también encuentra injusto prohibirse una comida, o cambiar mantequilla y huevos por dinero, o dinero por huevos y mantequilla, en lugar de entregarlos directamente sin obtener nada a cambio; declara que una comida o la posesión de cosas de ese género es un fin en sí mismo, y al hacerlo declara, de hecho, ser ella una intención muy impura, para la que lo más esencial es semejante disfrute y posesión. A su vez, afirma también que es intención pura la necesidad de elevarse por encima de la existencia natural y de la avaricia por tener los medios para ello; sólo que encuentra insensato e injusto que esta elevación deba ser demostrada *por las obras*, o bien, esta intención pura es, en verdad, un engaño que finge una elevación *interior* y la exige, pero hace pasar por superfluo, insensato e incluso injusto tomarla por algo serio, ponerla *efectivamente en obra* y *demostrar su verdad*.—Se niega a sí, entonces, tanto en cuanto intelección pura, pues niega la práctica inmediatamente adecuada a fines, como en cuanto intención pura, pues niega la intención de mostrarse liberada de los fines de la singularidad.

Así es como la Ilustración se ofrece a la experiencia de la fe. Con este mal aspecto entra en escena, porque justo por medio de la relación con otro se da una *realidad negativa*, o en otros términos, se presenta como lo

contrario de sí misma; pero la intelección y la intención puras tienen que darse esta relación, pues es su realización efectiva.—Ésta aparece primero como realidad negativa. Quizá tenga mejor hechura su *realidad positiva*; veamos qué pasa con ella.—Cuando todo prejuicio y toda superstición han sido desterrados, llega la pregunta: *¿y ahora qué? ¿Cuál es la verdad que ha difundido la Ilustración en lugar de la que había?* — Este contenido positivo ya lo ha enunciado al exterminar el error, pues aquel extrañamiento de sí misma era, asimismo, su realidad positiva.—En aquello que a ojos de la fe es espíritu absoluto, ella aprehende lo que descubre de *determinación* que hay en ello como madera, piedra, etc., como cosas singulares efectivamente reales; al concebir en general toda *determinidad*, esto es, todo contenido y cumplimiento de dicho espíritu, de esta manera, como una *infinitud*, como *esencia y representación humanas*, la *esencia absoluta* se le convierte en un *vacuum* con el que no se puede conjuntar determinación ni predicado alguno. Semejante ayuntamiento**[148]** sería en sí mismo punible, y es precisamente en él donde se han engendrado los monstruos de la superstición. Sin duda, la razón, la *intelección pura*, no es ella misma vacía, en tanto que lo negativo de ella misma es *para ella* y es su contenido, sino que es rica, pero sólo en singularidad y en barreras; no conjuntar ni dejar que le corresponda nada de este género a la esencia absoluta, tal es su intelectualísimo modo de vida, que sabe ponerse a sí y la riqueza de su finitud en su lugar, y tratar dignamente a lo absoluto.

Frente a esta esencia vacía se alza, como *segundo momento* de la verdad positiva de la Ilustración, la *singularidad* como tal excluida de una esencia absoluta, la singularidad de la conciencia y la de todo ser en cuanto *ser en y para sí absoluto*. La conciencia, que en su primerísima realidad efectiva es *certeza sensorial y opinión*, retorna aquí a ella de todo el camino de su experiencia, y vuelve a ser un saber de algo *puramente negativo de sí misma*, o de *cosas sensibles*, esto es, *cosas que son*, que se enfrentan de manera indiferente a su *ser-para-sí*. Pero aquí no es conciencia natural *inmediata*, sino que ella ha *llegado a serse* tal conciencia. Entregada primero a todo tipo de complicaciones, en las que se veía precipitada por su despliegue, conducida ahora de vuelta por la intelección pura a su figura primera, ha *hecho la experiencia* de ésta como *resultado*. *Fundamentada*

sobre la intelección de la nulidad de todas las otras figuras de la conciencia, y, por tanto, de todo más allá de la certeza sensorial, esta certeza sensorial ya no es opinión, sino que, antes bien, es verdad absoluta. Esta nulidad de todo lo que va más allá de la certeza sensorial es, ciertamente, sólo una prueba negativa de esta verdad; pero ella no es capaz de otra cosa, pues la verdad positiva de la certeza sensorial que hay en ella misma es, justamente, el ser-para-sí *no-mediado* del concepto mismo en cuanto objeto, y por cierto, en la forma del serotro: que cada conciencia está *cierta sin más* de que ella es, y que *otras cosas efectivas* también son, fuera de ella, y que ella, en su ser *natural*, al igual que estas cosas, es *en y para sí*, o *absoluta*.

El tercer momento de la verdad de la Ilustración, finalmente, es la relación de la esencia individual con la esencia absoluta, la referencia de los dos primeros momentos. La intelección, en cuanto intelección pura de lo *igual* o de lo *ilimitado*, *va* también *más allá* de lo *no-igual*, esto es, de la realidad efectiva finita, o más allá de sí en cuanto mero ser-otro. Más allá del mismo tiene *el vacío*, al cual refiere ella, entonces, la realidad efectiva sensible. En la determinación de esta *relación* no entran los dos lados en cuanto *contenido*, pues uno de ellos es el vacío, y un contenido, entonces, se da sólo por medio del otro, la realidad efectiva sensible. Pero la *forma* de la referencia, en cuya determinación coadyuva el lado de lo *en-sí*, puede hacerse como se quiera; pues la forma es lo *negativo en sí*, y por eso, lo contrapuesto a sí; es tanto Ser como Nada; lo mismo es *en-sí* que lo *contrario*; o bien, lo que es lo mismo, la referencia de la *realidad efectiva* a lo *en-sí* en cuanto el *más allá* es, precisamente, tanto un *negarla* como un *ponerla*. De ahí que la realidad efectiva finita, propiamente hablando, pueda tomarse como se precise. Lo sensible es referido ahora *positivamente*, entonces, a lo absoluto como a lo *en-sí*; y la realidad efectiva sensible es ella misma *en*-sí; lo absoluto la hace, la alberga y la cuida. A su vez, ella también está referida a él en cuanto lo contrario, en cuanto su *No-ser*; según esta relación, ella no es en sí, sino sólo *para otro*. Si en la figura previa de la conciencia los *conceptos* se determinaban como lo *bueno* y lo *malo*, ahora, en cambio, a ojos de la intelección pura, se convierten en las abstracciones puras del ser *en sí* y ser *para otro*.

Pero ambos modos de considerar las cosas, tanto el de la referencia negativa como el de la positiva de lo finito a lo en-sí, son, de hecho, igual de necesarios, y todo es, pues, tan *en sí* cuanto *es para otro*; o bien, dicho de otro modo, todo es *útil*.—Todo se entrega a otros, ora se deja usar por otros, y es *para ellos*; ora, por su parte, se encabrita, por así decirlo, se pone arisco con lo otro, es para sí y utiliza a lo otro.—Para el ser humano, en cuanto cosa *consciente* de esta referencia, resulta de aquí su esencia y su posición. Él, tal como inmediatamente es, como conciencia natural, es *en sí bueno*, en cuanto singular es *absoluto*, y lo otro es *para él*; y por cierto, dado que para él, en cuanto animal consciente de sí, los momentos tienen el significado de la universalidad, *Todo* es para su placer y su deleite, y según sale de las manos de Dios, anda por el mundo como por un jardín plantado para él.—Tiene, también, que haber probado del árbol del conocimiento del bien y del mal; saca de ello un provecho que le diferencia de todo lo demás, pues, casualmente, su naturaleza, en sí buena, tiene *también* tal hechura que el exceso de deleite le hace daño, o bien, dicho en otros términos, su singularidad tiene *también su más allá* en ella, puede ir más allá de sí misma y destruirse. En contrapartida, tiene en la razón un provechoso medio para limitar debidamente ese ir más allá, o bien, para conservarse a sí mismo en ese ir más allá de lo determinado; pues tal es la fuerza de la conciencia. El placer de la esencia *universal* y consciente en sí tiene que ser, por la variedad y duración mismas, no un placer determinado, sino universal; por eso, la medida tiene la determinación de impedir que el disfrute quede interrumpido en su variedad y duración; es decir, la determinación de la medida es la desmesura.—Igual que al ser humano todo le es útil, también él lo es, y su determinación es, asimismo, hacer de sí un miembro de la tropa, útil a la comunidad y utilizable universalmente. Exactamente en la misma medida en que cuida de sí tiene que darse también a los otros, y tanto como se da cuida de sí mismo: una mano lava la otra. Pero allí donde se encuentre, está en el sitio justo, utiliza a los otros y es utilizado.

Las cosas que son de otro modo se son recíprocamente útiles cada una a su manera; pero todas las cosas tienen por su esencia esta reciprocidad útil,

a saber, estar referidas a lo absoluto de manera doble, la positiva —por la que son *en y para sí* mismas—, y la negativa —por la que son para otros—. De ahí que, de entre todas las cosas útiles, la más útil de todas sea la *referencia* a la esencia absoluta o la religión; pues ella es el *provecho puro*, es este subsistir de todas las cosas, o su ser *en y para sí*, y el caer de todas las cosas, o su *ser para otro*.

A ojos de la fe, desde luego, este resultado positivo de la Ilustración es tan monstruoso como su comportamiento negativo para con ella. Esta *intelección* en la esencia absoluta que no ve en ella nada más que, precisamente, la esencia *absoluta o el ser absoluto*, el *être suprême, o el vacío*: esta intención de que todo, en su existencia inmediata, sea *en sí*, o bueno; de que, en definitiva, la *referencia* del ser consciente singular a la esencia absoluta, a la *religión*, exprese exhaustivamente el concepto de utilidad, es, a ojos de la fe, simplemente *abominable*. Esta *sabiduría* propia de la Ilustración se le aparece a la vez, necesariamente, como la *trivialidad* misma, y como la *confesión* de la trivialidad, porque consiste en no saber nada de la esencia absoluta o, lo que es lo mismo, en saber de ella esta verdad tan plana, de que, precisamente, no es nada más que la esencia *absoluta*, y en cambio, saber solamente de la finitud, y por cierto, de la finitud como lo verdadero, y saber este saber de la misma como de lo verdadero, como lo supremo.

La fe tiene, frente a la Ilustración, el Derecho divino, el derecho de la absoluta *iseipseigualdad* o del pensar puro, y lo que experimenta de la Ilustración es sólo injusticia; pues ésta tergiversa la fe en todos sus momentos, y hace de ellos algo distinto de lo que son en ella. La Ilustración, sin embargo, únicamente tiene el Derecho humano contra la fe, y a favor de su verdad; pues la injusticia que comete es el derecho de la *desigualdad*, y consiste en invertir y transformar, derecho que pertenece a la naturaleza de la *autoconciencia* en oposición a la esencia simple o al pensar. Pero, al ser su Derecho el Derecho de la autoconciencia, ella no sólo conservará *también* su Derecho, de modo que dos derechos iguales del espíritu permanezcan enfrentados mutuamente sin que uno pueda satisfacer al otro, sino que afirmará el Derecho absoluto, porque la autoconciencia es la negatividad del concepto, la cual no sólo es *para sí*, sino que, también,

invade su contrario; y la fe misma, por ser conciencia, no podrá negarle a ella su derecho.

Pues la Ilustración se comporta para con la conciencia creyente no con principios propios suyos, sino con los principios que ésta misma tiene en sí. Lo único que hace la Ilustración es juntarle a esa conciencia sus *propios pensamientos*, que a ésta se le caen y disocian sin que se dé cuenta; lo único que hace la Ilustración es, en *uno* de los modos de la conciencia creyente, recordarle a ésta los *otros* que *también* tiene, pero olvidándose siempre de uno cuando está con el otro. La Ilustración se revela frente a la conciencia creyente como intelección pura precisamente en que en un momento determinado lo ve todo, en que aporta lo *contrapuesto* que se refiere a ese momento e, invirtiendo lo uno en lo otro, hace surgir la esencia negativa de ambas esencias, el concepto. Ante la fe, ella aparece como tergiversación y mentira, porque señala el *ser-otro* de sus momentos; con ello, parece estar haciendo de ellos inmediatamente algo otro de lo que son en su singularidad; pero esto *otro* es igual de esencial, y está en verdad presente en la conciencia creyente misma, sólo que ésta no piensa en ello, sino que lo tiene en alguna otra parte; de ahí que ni le resulte extraño ni pueda ser negado por ella.

Pero la propia Ilustración, que le recuerda a la fe lo contrapuesto de sus momentos particulares separados, está igual de poco ilustrada acerca de sí misma. Frente a la fe, se comporta de manera puramente *negativa* en la medida en que excluye su**[149]** contenido de su pureza, y toma la fe por lo *negativo* de ella misma, de la Ilustración. Por eso, no se reconoce a sí misma en esto negativo, en el contenido de la fe, ni tampoco, por esta razón, junta los dos pensamientos, el que ella aporta y aquel contra el cual lo aporta. Al no reconocer que aquello que ella condena en la fe es inmediatamente su propio pensamiento, ella misma está dentro de la contraposición de ambos momentos, de los cuales sólo reconoce uno, a saber, el que cada vez sea opuesto a la fe, mientras que al otro, exactamente igual que hace la fe, lo separa. Por eso, no produce la unidad de uno y otro como unidad de los mismos, esto es, no produce el concepto; sino que éste *se origina* ante ella para sí, o bien, en otros términos, ella se lo encuentra sólo como algo *dado y presente*. Pues, en sí, la realización de la intelección

pura es precisamente esto: que ella, cuya esencia es el concepto, primero llega a serse a sí misma como algo absolutamente *otro* y se niega a sí, pues la oposición del concepto es la oposición absoluta, y luego, a partir de este ser-otro, llega a sí misma, o a su concepto.—Pero la Ilustración *es* únicamente este movimiento, es la actividad, todavía sin conciencia, del concepto puro, actividad que, ciertamente, llega a sí misma en cuanto objeto, pero que toma a éste por *otro*, y tampoco conoce la naturaleza del concepto, a saber, que es lo no-diferente lo que se separa de manera absoluta.—Frente a la fe, entonces, la intelección es el *poder* del concepto en la medida en que ella, la intelección, es el movimiento y el referir de los momentos que residen disociados en su conciencia, un referir en el que la contradicción de los momentos queda en evidencia. Aquí reside el *derecho* absoluto de la violencia que ella ejerce sobre la fe; pero la *realidad efectiva* a la cual ella lleva esa violencia reside precisamente en el hecho de que la conciencia creyente es ella misma el concepto y reconoce ella misma, entonces, lo contrapuesto que la intelección le aporta. Ésta sigue teniendo razón y derecho frente a la fe, porque hace valer en ella lo que le es a ella misma necesario, y lo que tiene en ella misma.

Primero, la Ilustración afirma el momento del concepto en que éste es una *actividad* de la conciencia misma; afirma, *frente a* la fe, que la esencia absoluta de ésta es esencia *de su* conciencia en cuanto de un sí-mismo, o bien, en otros términos, que ha sido *producida* por la conciencia. A la conciencia creyente, su esencia absoluta, igual que le es lo *en-sí*, le es, a la vez, no como una cosa extraña que *estuviera* ahí dentro sin que se sepa cómo ni de dónde viene, sino que su confianza consiste precisamente en encontrarse a sí ahí como *esta* conciencia personal, y su obediencia y su servicio consisten en producir tal conciencia como *su* esencia absoluta por medio de su *actividad*. Esto es, propiamente hablando, lo único que la Ilustración le recuerda a la fe cuando ésta enuncia limpiamente lo *en-sí* de la esencia absoluta *más allá* de la actividad de la conciencia.—La Ilustración le aporta a la unilateralidad de la fe el momento contrapuesto de la *actividad* de esa fe frente al *Ser* en el que ella, la fe, únicamente piensa aquí, mas sin juntar la propia Ilustración tampoco sus pensamientos; pero, en tanto que hace eso, aísla el momento puro de la *actividad* y enuncia de lo

en-sí de la fe que no es más que un *producto* de la conciencia. Sin embargo, la actividad aislada contrapuesta a lo *en-sí* es una actividad contingente, y en cuanto actividad representadora, es un producir ficciones: representaciones que no son *en sí*; y así es como considera la Ilustración el contenido de la fe.—A la inversa, sin embargo, la intelección pura dice también lo contrario. Al afirmar el momento del *ser-otro* que el concepto tiene en él, enuncia la esencia de la fe como una esencia que no *atañe en nada* a la conciencia, que está *más allá* de ésta, le es extraña y no la reconoce. A la fe, la esencia le es, por un lado, tan familiar e íntima como ella, y tiene ahí *la certeza de sí misma*, por otro lado, es inescrutable en sus caminos, e inalcanzable en su ser.

Además, la Ilustración afirma, frente a la conciencia creyente, un derecho, que ésta misma concede, cuando considera su objeto de veneración como piedra y madera, o como cualquier otra determinidad antropomórfica finita. Pues, como esa conciencia creyente está escindida por tener un *más allá de la realidad efectiva* y un puro *más acá* de ese más allá, dentro de ella está presente, de hecho, *también* el punto de vista de la cosa sensible, de acuerdo con el cual la cosa *vale en y para sí*; pero la conciencia creyente no junta estos dos pensamientos de algo *que es en y para sí*, de lo que ora es a sus ojos *esencia pura*, ora es una ordinaria cosa *sensible*.—Incluso su propia conciencia pura se haya afectada por el último punto de vista, pues, dado que carece del concepto, las diferencias de su reino suprasensible son una serie de *figuras* autónomas, cuyo movimiento es un *acontecer*, es decir, sólo son en la *representación*, y tienen en ellas el modo del ser sensible.—La Ilustración, por su parte, aísla igualmente la *realidad efectiva* como una esencia abandonada por el espíritu, y la determinidad como una finitud no trastornada que no sería un *momento* en el movimiento espiritual de la esencia misma, no sería la nada, ni tampoco un algo que *fuera* en y para *sí*, sino algo evanescente.

Es claro que lo mismo ocurre cuando se trata del *fundamento* del *saber*. La conciencia creyente, por sí misma, reconoce un *saber* contingente, pues tiene una relación hacia las contingencias, y la esencia absoluta misma es, a sus ojos, en la forma de una realidad efectiva ordinaria representada; con lo que la conciencia creyente es *también* una certeza que no tiene la verdad en

ella misma, y confiesa ser tal conciencia inesencial, más acá del espíritu que se cerciora y se prueba a sí mismo.—Pero este momento lo olvida en su saber espiritual inmediato de la esencia absoluta.—Mientras que la Ilustración, que se lo recuerda, piensa, por su parte, *sólo* en el saber contingente, y olvida lo otro: piensa sólo en la mediación que acontece por un tercero *extraño*, no en aquélla donde lo inmediato se es a sí mismo el tercero con el que se media con lo otro, a saber, *consigo mismo*.

Finalmente, en su punto de vista sobre la *práctica* de la fe, la Ilustración encuentra que desechar el placer y las posesiones es injusto e inadecuado a los fines.—En lo que respecta a lo injusto, la Ilustración obtiene el asentimiento de la conciencia creyente en que ésta reconoce por sí misma esta realidad efectiva de poseer una propiedad, retenerla y disfrutarla; en la afirmación de la propiedad, se comporta tanto más terca y aisladamente, y tanto más crudamente se entrega en su disfrute, cuanto que su práctica religiosa —la que *renuncia* a la posesión y al disfrute— cae más allá de esa realidad efectiva y compra para ella la libertad para ese lado. De hecho, por esta oposición, este servicio de sacrificar el afán y gozar naturales no tiene ninguna verdad; la conservación tiene lugar *al lado* del sacrificio; éste es sólo un *signo* que lleva a cabo el sacrificio efectivo sólo en una pequeña parte, y por eso, de hecho, sólo lo representa.

Por lo que respecta a la *adecuación a fines*, la Ilustración encuentra torpe desechar *un* bien que se posee para saber y mostrar que se ha renunciado a *un* goce de ese bien, y para saberse y mostrarse liberado de ese goce. La conciencia creyente misma capta la actividad absoluta como una actividad *universal*; no sólo el obrar de su esencia absoluta en cuanto objeto suyo es a sus ojos un obrar universal, sino que, también, la conciencia singular debe mostrarse total y absolutamente liberada de su esencia sensible. Mas desechar un bien *singular* que se posea, o renunciar a un goce *singular*, no es esa acción universal; y en tanto que, en la acción, esencialmente, el fin, que es un fin *universal*, y la *ejecución*, que es singular, tendrían que estar ante la conciencia en su falta de adecuación, la acción muestra ser un obrar tal que la conciencia no tiene parte alguna en él, y por ende, este obrar se muestra propiamente como demasiado *ingenuo* para ser una acción; es demasiado ingenuo ayunar con el fin de probar que

uno se ha liberado del placer de comer: demasiado ingenuo arrancarse *del cuerpo* otros placeres, como Orígenes, con el fin de probar que se ha acabado con ellos. La acción misma prueba ser una actividad *externa* y *singular*; mientras el deseo está enraizado *interiormente*, y es un deseo *universal*; su placer no desaparece ni con la herramienta ni prescindiendo singularmente de cosas.

La Ilustración, sin embargo, aísla aquí, por su parte, lo *interior, lo inefectivo*, frente a la realidad efectiva, igual que, frente a la interioridad de la fe en su contemplación y su devoción, retenía firmemente la exterioridad de la cosidad. Pone lo esencial en la *intención*, en los *pensamientos*, y se ahorra así el llevar efectivamente a cabo la liberación de los fines naturales; antes al contrario, esta interioridad misma es lo formal, que tiene su cumplimiento en las pulsiones naturales, las cuales se justifican precisamente por el hecho de ser interiores, de pertenecer al ser *universal*, a la naturaleza.

La Ilustración, entonces, ejerce sobre la fe un poder irresistible por el hecho de que en la conciencia misma de la fe se encuentran los momentos que la Ilustración hace valer. Si se considera más de cerca el efecto de esta fuerza, parece que el comportamiento de ella para con la fe desgarra la *bella* unidad de la *confianza* y de la *certeza* inmediata, mancilla su conciencia *espiritual* por medio de bajos pensamientos de la realidad efectiva *sensible*, y destruye su ánimo, *seguro* y *apaciguado* en la sumisión, por medio de la *vanidad* del entendimiento y de la voluntad y el llevar a cabo propios. Pero, de hecho, más bien, la Ilustración induce que se cancele la *separación sin pensamiento*, o más bien, *sin concepto*, que hay en la fe. La conciencia creyente utiliza dos pesos y medidas, tiene dos clases de ojos, dos clases de oídos, dos clases de lengua y de idioma, tiene duplicadas todas sus representaciones sin pararse a comparar estos dobles sentidos. O bien, la fe vive en dos clases de percepciones, una, la percepción de la conciencia *dormida*, que vive puramente en pensamientos sin concepto, otra, la de la conciencia despierta, que vive puramente en la realidad efectiva sensible, y cada una de ellas tiene su propia economía.—La Ilustración ilumina ese mundo celestial con las representaciones de lo sensible; y le señala a ese cielo esta finitud que la fe no puede negar, porque es autoconciencia y, le

señala, por tanto, la unidad a la que pertenecen ambos modos de representación y en la que ellos no se desagregan, pues pertenecen ambos al mismo sí-mismo *simple* inseparable al que la fe ha pasado.

Con ello, la fe ha perdido el contenido que colmaba su elemento, y se hunde toda ella en un sordo y abotargado vaivén[150] del espíritu dentro de ella misma[151]. Ha sido expulsada de su reino, o bien, este reino ha quedado saqueado, toda vez que la conciencia despierta le ha arrebatado toda su diferencia y extensión, ha reivindicado todas sus partes como propiedad de la tierra, y se las ha devuelto a ésta. Pero la fe no queda con ello satisfecha, pues, por esta iluminación, lo que se ha originado por todas partes son sólo esencias singulares, de modo que al espíritu sólo le habla una realidad efectiva sin esencia y una finitud que él ha abandonado.—Al quedarse sin contenido y no poder permanecer en este vacío, o bien, al encontrar sólo vacío cuando sale más allá de lo finito, que es el único contenido, la fe es un *puro anhelar*; su verdad es un *más allá* vacío para el que no puede encontrarse ya ningún contenido adecuado, pues todo se ha tornado otro.—Con lo cual la fe se ha convertido, de hecho, en lo mismo que la Ilustración, a saber, la conciencia de la referencia de lo finito que es-en-sí hacia lo absoluto carente de predicados, no conocido ni cognoscible; sólo que *la última* es la Ilustración *satisfecha*, mientras que la fe es la Ilustración *insatisfecha*. Habrá de mostrarse en la Ilustración, sin embargo, si puede permanecer fijada en su satisfacción: aquel anhelo del espíritu turbio que hace el duelo por la pérdida de su mundo espiritual permanece emboscado. Ella misma tiene en ella esta mancha del anhelar insatisfecho: en cuanto *objeto puro* la tiene en su esencia absoluta *vacía*; en cuanto *actividad* y *movimiento*, la tiene en el *salir fuera* de su esencia singular hacia el más allá no cumplido; en cuanto *objeto cumplido*, la tiene en la *carencia de sí-mismo* de lo útil. Tendrá que cancelar y asumir esta mancha; de un examen más detenido del resultado positivo que es a sus ojos la verdad resultará que la mancha, en sí, ya está asumida.

b. La verdad de la Ilustración

Este vaivén abotargado del espíritu, que ya no diferencia nada dentro de sí, se ha adentrado, entonces, dentro de sí mismo, más allá de la conciencia, la cual, en cambio, se ha aclarado a sí.—El primer momento de esta claridad está determinado, en su necesidad y condición, por el hecho de que la intelección pura, o la intelección que es *en sí* concepto, se realiza efectivamente; lo hace al poner en ella el ser-otro o la determinidad. De esta manera, es la intelección pura negativa, esto es, la negación del concepto; esta negación es igualmente pura; y ha llegado a ser, por ende, la *cosa pura*, la esencia absoluta que no tiene ninguna otra determinación. Determinado esto más de cerca: ella, la intelección, en cuanto concepto absoluto, es un diferenciar de diferencias que ya no lo son, de abstracciones o de conceptos puros que ya no se sostienen a sí mismos, sino que sólo por *el todo del movimiento* tienen solidez y diferenciación. Este diferenciar lo no-diferente consiste precisamente en que el concepto absoluto hace de sí mismo su *objeto*, y se pone como la *esencia* frente a ese *movimiento*. Ésta carece, por consiguiente, del lado en el que se *mantienen separadas* las abstracciones o diferencias, y deviene, por eso, *pensar puro* en cuanto *cosa pura*.—Tal es justamente, entonces, ese vaivén abotargado y sin conciencia del espíritu dentro de él mismo en el que se había hundido la fe al perder el contenido diferenciado; a la vez, es aquel *movimiento* de la autoconciencia pura, para el cual ésta debe ser el más allá absolutamente extraño. Pues, como esta autoconciencia pura es el movimiento en conceptos puros, en diferencias que no lo son, ella se desmorona, de hecho, en el vaivén sin conciencia, esto es, en el *sentir* puro o en la *cosidad* pura.—Mas el concepto extrañado de sí mismo —pues él se encuentra aquí, todavía, en el nivel de este extrañamiento— no reconoce esta *esencia igual* en los dos lados, el del movimiento de la autoconciencia y el de la esencia absoluta de ésta: no reconoce la *esencia igual* de ambos, que es, de hecho, su sustancia y su subsistencia. Al no reconocer esta unidad, la esencia vale a sus ojos sólo en la forma del más allá objetual, mientras que la conciencia diferenciadora, que de este modo tiene fuera de ella lo en-sí, vale a sus ojos como una conciencia finita.

A propósito de esa esencia absoluta, la propia Ilustración entra consigo misma en el conflicto que antes tenía con la fe, y se divide en dos partidos.

Un partido sólo llega a acreditarse como *vencedor* cuando se descompone en dos partidos; pues con ello muestra poseer en él mismo el principio que combatía, y muestra, por ende, haber cancelado la unilateralidad con la que había entrado previamente en escena. El interés, que antes se dividía entre él y el otro partido, cae ahora totalmente dentro de él y se olvida del otro, pues encuentra dentro de él mismo la oposición que le tiene ocupado. Pero, a la vez, esta oposición ha sido elevada al elemento triunfante superior, en el que se presenta purificada. De tal manera, entonces, que la discordia que surge en un partido, pareciendo una desgracia, es más bien su dicha.

La esencia pura misma no tiene en ella ninguna diferencia, de ahí que la diferencia le llegue de esta manera: que dos tales esencias puras se destaquen para la conciencia, o que se destaque una conciencia doble de tal esencia.—La esencia pura absoluta está sólo dentro del pensar puro, o más bien, es el pensar puro mismo, está entonces, simplemente, *más allá* de la conciencia finita, de la *auto*conciencia, y es sólo la esencia negativa. Pero, de este modo, es precisamente el *ser*, lo negativo de la autoconciencia. En cuanto *lo negativo* de ella, *también* está referida a ella; es el *ser externo* que, referido a ella, en la que caen las diferencias y determinaciones, recibe en él las diferencias de ser degustado, visto, etc.; y la relación es la certeza y la percepción *sensoriales*.

Si se parte de este ser *sensible*, al que necesariamente pasa aquel más allá negativo, pero se abstrae de estos modos determinados de la referencia de la conciencia, queda la pura *materia* como el vaivén y el moverse abotargados dentro de sí misma. En este punto, es esencial examinar de cerca el que la *pura materia* sea lo que queda cuando *hacemos abstracción* del ver, el sentir, el gustar, etc.; no es la *materia* lo que es visto, sentido, gustado, sino el color, una piedra, una sal, etc.; la materia es, más bien, la *pura abstracción*; y por ello es la *esencia pura* del *pensar*, o el pensar puro mismo presente en cuanto lo absoluto no diferenciado dentro de sí, no determinado, sin predicados.

Una Ilustración llama esencia absoluta a ese absoluto sin predicados que está más allá de la conciencia efectivamente real, dentro del pensar del que hemos partido;—la otra Ilustración lo denomina *materia*. Si se las distinguiera como *naturaleza*, y espíritu o Dios, entonces, al vaivén sin

conciencia dentro de sí mismo, para ser naturaleza, le faltaría la riqueza de la vida desplegada;—y al espíritu o Dios le faltaría la conciencia que se diferencia dentro de sí. Como hemos visto, ambos son, simplemente, el mismo concepto; la diferencia no estriba en la Cosa, sino, puramente, sólo en el diverso punto de partida de ambas culturas, y en que cada una permanece fijada en un punto propio dentro del movimiento del pensar. Si se movieran más allá de él, se encontrarían y reconocerían que lo que para la una, según finge, es abominable, y para la otra una insensatez, son lo mismo. Pues, a los ojos de una, la esencia absoluta está dentro de su pensar puro, o es inmediatamente para la conciencia pura, y fuera de la conciencia finita, es el más allá negativo de ésta. Si reflexionara sobre el hecho de que, por un lado, aquella inmediatez simple del pensar no es otra cosa que el *ser puro*, y que por otro, lo que es *negativo* para la conciencia se refiere a la vez a que en el juicio negativo el *es* (la cópula) también mantiene juntas a las dos cosas separadas, entonces la referencia de ese más allá a la conciencia se daría en la determinación de un *ente externo*, con lo que resultaría ser lo mismo que eso que se llama *pura materia*; se habría ganado el momento de la *presencia*, que faltaba.—La otra Ilustración parte del ser sensible, *abstrae* luego la referencia sensible del gusto, de la vista, etc., y hace de ello lo *en-sí* puro, *materia absoluta*, lo no sentido ni gustado; de esta manera, este ser se ha convertido en lo simple carente de predicado, esencia de la *conciencia pura*; es el concepto puro en cuanto ente *en sí*, o el *pensar puro dentro de sí mismo*. Esta intelección no da, dentro de su conciencia, el paso opuesto desde lo *que es*, lo que es *puramente* ente, hasta lo pensado que es lo mismo en cuanto lo *puramente*-ente, o bien, no da el paso de lo puramente positivo a lo puramente negativo; toda vez que lo positivo es *puro* sin más sólo por medio de la negación, mientras que lo *puramente* negativo, en cuanto que es puro, se es igual a sí dentro de sí mismo, y precisamente por eso es positivo.—O bien, ninguna de las dos Ilustraciones ha llegado al concepto de la metafísica cartesiana, que *ser en sí* y pensar son lo mismo, no han llegado al pensamiento de que *ser, puro ser*, no es una cosa *efectiva y concreta*, sino la *pura abstracción*; y a la inversa, el puro pensar, la seipseigualdad, o la esencia, es, por una parte, lo *negativo* de la autoconciencia, y por ende, *Ser*, por otra parte, en cuanto simplicidad

inmediata, no es tampoco nada más que *ser*; el *pensar* es *cosidad*, o *cosidad* es *pensar*.

La esencia tiene aquí la *escisión* en ella, de tal manera que, de primeras, pertenece a dos tipos de modos de considerar; por una parte, la esencia tiene que tener en ella misma la diferencia; por otra, precisamente en ello se juntan y unifican los dos modos de considerar; pues los momentos abstractos del ser puro y de lo negativo, por los que esos modos se diferencian, están unificados, entonces, en el objeto de estos modos de considerar.—Lo universal común es la abstracción del puro estremecerse dentro de sí mismo, o del puro pensarse a sí mismo. Este simple movimiento de rotación tiene que saltar en pedazos, porque él mismo sólo es movimiento en tanto que diferencia sus momentos. Esta diferenciación de los momentos deja atrás lo inmoto como la cáscara vacía del *ser* puro que ya no es dentro de sí mismo ningún pensar efectivo, ni vida alguna; pues ella, en cuanto la diferencia, es todo contenido. Pero ella, la diferenciación, que se pone *fuera* de aquella unidad, es, por ende, la alternancia de los momentos que *no retorna dentro de sí*, la alternancia de lo *en-sí* y del *ser para otro* y del *ser-para-sí*; es la realidad efectiva tal como es objeto para la conciencia efectiva de la intelección pura: la *utilidad*.

Por mala que la utilidad pueda parecerles a la fe, o al sentimentalismo, o también a la abstracción que se autodenomina especulación y se fija lo en-sí, es en ella donde la intelección pura completa su realización, y donde ella se es su *objeto* al que ahora ya no niega y que ahora ya no tiene para ella el valor de lo *vacío* o del puro más allá. Pues la intelección pura es, como hemos visto, el concepto mismo que es, o la personalidad pura igual a sí misma, diferenciándose dentro de sí de tal manera que cada uno de los diferenciados es él mismo concepto puro, es decir, inmediatamente no está diferenciado; la intelección pura es autoconciencia pura simple que es tanto *para sí* como *en sí* en una unidad inmediata. De ahí que su *ser-en-sí* no sea *ser* que permanece, sino que cesa inmediatamente de ser algo dentro de su diferencia; pero un ser de tal género que no tiene inmediatamente ninguna solidez, no es *en sí*, sino que es esencialmente *para otro* que es el poder y lo absorbe. Pero este segundo momento, contrapuesto al primero, el del ser *en sí*, se desvanece tan inmediatamente como el primero, o bien, en cuanto *ser*

sólo para otro es, más bien, *el desvanecerse* mismo, y es lo que está *puesto*, lo que ha *retornado* hacia dentro de sí, el *ser para sí*. Pero este simple ser para sí, en cuanto igualdad a sí mismo, es más bien *un ser*, o bien, por lo tanto, es *para otro*.—Esta naturaleza de la intelección pura en el *despliegue de sus momentos*, o bien, esta naturaleza en cuanto *objeto*, expresa lo útil. Esto último es algo *subsistente* en sí mismo, o cosa; a la vez, este ser-en-sí es sólo momento puro; es, por ende, absoluto *para otro*, pero, también, es sólo para otro en cuanto que es en sí; estos momentos contrapuestos han retornado a la unidad indisociable del ser-para-sí. Pero si lo útil expresa, sin duda, el concepto de la intelección pura, no lo hace, sin embargo, como tal intelección, sino como *representación* o como su *objeto*; es sólo la alternancia sin pausa de aquellos momentos, uno de los cuales es, ciertamente, el ser que ha retornado dentro de sí mismo, pero sólo en cuanto *ser-para-sí*, esto es, en cuanto un momento abstracto que entra de un lado contra los otros. Lo útil mismo no es la esencia negativa, no es tener estos momentos a la vez *inseparados* en su contraposición, dentro de *una* y la *misma consideración*, o como un *pensar* en sí, tal y como son en cuanto intelección pura; el momento del *ser-para-sí* está, desde luego, en lo útil, pero no de tal manera que *invada* los otros momentos, lo *en-sí* y el *ser para otro*, y sea, por ende, el *sí-mismo*. La intelección pura, entonces, tiene por objeto, en lo útil, su propio concepto dentro de los momentos *puros* de éste; es la conciencia de esta *metafísica*, pero no es todavía el concebir de la misma; no ha llegado por sí misma aún a la *unidad del ser* y del *concepto*. Dado que lo útil sigue teniendo para ella la forma de un objeto, ella tiene un *mundo* que, ciertamente, ya no es en y para sí, pero que sigue siendo un mundo que ella diferencia de sí. Sin embargo, al haber salido las oposiciones en el ápice del concepto, la siguiente etapa será que estas oposiciones se derrumben, y la Ilustración experimente los frutos de sus actos.

Si se examina el objeto alcanzado en referencia a toda esta esfera, se ve que el mundo efectivamente real de la cultura se había compendiado en la *vanidad* de la autoconciencia: en el *ser-para-sí* que aún tiene por contenido suyo la confusión de ese mundo, y que todavía es el concepto *singular*, aún no el concepto *universal* para sí. Pero, una vez retornado dentro de sí, este

concepto es la *intelección pura*: la conciencia pura en cuanto el sí-mismo puro o la negatividad, igual que la fe es justamente lo mismo que el *pensar puro* o la positividad. La fe tiene en ese sí-mismo el momento que la complementa;—pero, dado que ella sucumbe por esta complementación, depende ahora de la intelección pura que veamos los dos momentos: en cuanto esencia absoluta que es puramente pensada o esencia negativa, y en cuanto *materia* que es lo *ente* positivo. A esta completud le falta todavía aquella *realidad efectiva* de la autoconciencia que pertenece a la conciencia *vana*: el mundo desde el cual el pensar se elevaba hasta sí. Esto que faltaba está ya alcanzado en la utilidad, en la medida en que la intelección pura lograba en ella la objetualidad positiva; por ella es conciencia efectivamente real y satisfecha en sí. Ahora bien, esta objetualidad es lo que constituye su mundo; ha llegado a ser la verdad de todo el mundo previo, tanto del ideal como del real. El primer mundo del espíritu es el reino extendido y desplegado de su existencia dispersándose y de la *certeza* singularizada de sí mismo; igual que la naturaleza dispersa su vida en figuras infinitamente múltiples y variadas sin que esté presente el *género* de las mismas. El segundo mundo contiene el *género*, y es el reino del *ser-en-sí*, o de la verdad contrapuesta a aquella certeza. Pero el tercero, lo útil, es la *verdad*, que es asimismo, también, la *certeza* de sí mismo. Al reino de la verdad de la *fe* le falta el principio de la *realidad efectiva* o la certeza de sí mismo en cuanto esto *singular*. Pero a la realidad efectiva o certeza de sí mismo, en cuanto esto singular, le falta lo *en-sí*. En el objeto de la intelección pura, ambos mundos están unificados. Lo útil es el objeto, en la medida en que la mirada de la autoconciencia llega hasta el fondo de éste, y tiene en ella la *certeza singular* de sí mismo, su goce (su *ser-para-sí*); ella ve en él, lo *intelige* de esta manera, y esta intelección contiene la esencia *verdadera* del objeto; (el ser algo que ha sido visto hasta el fondo, o ser *para otro*); ella misma es, pues, *saber verdadero*, y la autoconciencia tiene, en la misma medida, inmediatamente, la certeza universal de sí misma, su *conciencia pura*, en esta relación, en la cual están unificados, entonces, tanto *verdad* como presencia y *realidad efectiva*. Ambos mundos están reconciliados, y el cielo se ha trasplantado abajo, a la tierra.

III. *La libertad absoluta y el terror*

La conciencia ha encontrado su concepto en la utilidad. Pero, en parte, este concepto sigue siendo *objeto*, y en parte, precisamente por eso, sigue siendo un *fin* en cuya posesión ella no se encuentra todavía de modo inmediato. La utilidad sigue siendo predicado del objeto, no es ella misma sujeto, o sea, *realidad efectiva* inmediata y única del objeto. Es lo mismo que aparecía antes; que el *ser-para-sí* todavía no ha probado ser la sustancia de los momentos restantes, con lo que lo útil no sería inmediatamente otra cosa que el sí-mismo de la conciencia y ésta, por consiguiente, estaría en posesión suya.—Sin embargo, este volver a tomar lo útil forma de la objetualidad ya ha acontecido *en sí*, y a partir de esta revolución interior surge la revolución efectiva de la realidad efectiva, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*.

En efecto, lo que hay ahora, de hecho, no es ya más que una apariencia vacía de objetualidad que separa a la autoconciencia de su posesión. Pues, por una parte, en general, todo tener vigencia y consistencia de los miembros determinados de la organización del mundo efectivo y del mundo de la fe ha regresado a esta determinación simple, en cuanto que es su fundamento y su espíritu; pero, por otra parte, esta última no tiene ya nada propio para sí, es más bien metafísica pura, concepto puro o saber de la autoconciencia. Y es que, del *ser en y para sí* de lo útil en cuanto objeto, la conciencia reconoce esto: que *su ser-en-sí* es esencialmente *ser para otro*; el *ser-en-sí* en cuanto lo *carente de sí-mismo* es, en verdad, el ser pasivo, o algo que es para otro sí-mismo. Pero el objeto es para la conciencia dentro de esta forma abstracta del *puro ser-en-sí*, pues ella es un puro *inteligir* cuyas diferencias están en la forma pura de los conceptos.—Mientras que el *ser-para-sí* al que regresa el ser para otro, el sí-mismo, no es un sí-mismo propio y diverso del yo, un sí-mismo de eso que se llama objeto; pues la conciencia, en cuanto intelección pura, no es un sí-mismo *singular* al que se enfrentara el objeto también en cuanto sí-mismo *propio*, sino que es el concepto puro, el mirar del sí-mismo en el sí-mismo, el absoluto verse doblemente *a sí mismo*; la certeza de ella es el sujeto universal, y su concepto sapiente es la esencia de toda realidad efectiva. Así, pues, si lo útil

era sólo el cambio de los momentos que no retornaba a su *unidad* propia, y que por ello seguía siendo objeto para el saber, ahora deja de ser eso, pues el saber es él mismo el movimiento de aquellos momentos abstractos, es el sí-mismo universal, el sí-mismo también de sí en cuanto objeto, y en cuanto universal, es la unidad, que retorna hacia dentro de sí, de este movimiento.

Por tanto, el espíritu está presente como *libertad absoluta*; es la autoconciencia que se capta, de tal manera que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales, tanto del mundo real como del suprasensible, o a la inversa, de tal manera que la esencia y la realidad efectiva son el saber de la conciencia acerca de *sí*.—Es consciente de su personalidad pura, y en ella, también de toda realidad espiritual, y toda realidad es únicamente espiritual; a sus ojos, el mundo es simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal, general**[152]**. Y por cierto, no es el pensamiento vacío de la voluntad que es puesta en un consentimiento, ya sea tácito o delegado en representantes, sino que es voluntad general real, voluntad de todos los *individuos singulares* como tales. Pues la voluntad es, en sí, la conciencia de la personalidad, o de cada uno, y es en cuanto esta voluntad verdadera y efectiva que debe ser, en cuanto esencia autoconsciente de todas y cada una de las personalidades, de tal suerte que cada una actúe siempre en todo de manera indivisa, que lo que entra en escena como una actividad del todo sea un actuar inmediato y consciente *de cada uno*.

Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta se eleva al trono del mundo sin que ningún poder pueda oponerle resistencia. Pues, siendo, en verdad, la conciencia el único elemento en el que las esencias y poderes espirituales tienen su sustancia, todo el sistema de éstos, que se organizaba y mantenía por la división en masas, se ha derrumbado después de que la conciencia singular haya captado el objeto de tal manera que éste no tenga otra esencia que la auto-conciencia misma, o que sea absolutamente el concepto. Lo que hacía del concepto un *objeto* que es era su diferenciación en masas *subsistentes*, separadas y particularizadas; pero al convertirse el objeto en concepto, no queda ya nada *subsistente* en él; la negatividad ha penetrado de parte a parte todos sus momentos. Él entra de tal modo en la existencia que cada conciencia singular se eleva desde la esfera a la que

estaba asignada, no encuentra ya su esencia y su obra en esta masa particularizada, sino que capta su sí-mismo como el *concepto* de la voluntad, y todas las masas como esencia de esta voluntad, y sólo puede realizarse también, por ende, en un trabajo que sea trabajo entero. En esta libertad absoluta, entonces, quedan borrados todos los estamentos, que son las esencias espirituales en las que todo se articulaba; la conciencia singular que formara parte de algún miembro de esa articulación, que quisiera y cumpliera sus obras en él, ha cancelado sus límites; sus fines son los fines universales, su lengua, la ley universal, su obra, la obra universal.

El objeto y la *diferencia* han perdido aquí el significado de la *utilidad*, que era predicado de todo ser real; la conciencia no comienza su movimiento en él como en *algo extraño* de lo que primero tuviera que retornar hacia dentro de sí, sino que el objeto es a sus ojos la conciencia misma; la oposición consiste únicamente, entonces, en la diferencia de la conciencia *singular* y la conciencia *universal*; pero la conciencia singular misma se es a sí inmediatamente aquello que tenía sólo la *apariencia* de la oposición, es conciencia universal y voluntad general. El *más allá* de esta realidad efectiva suya tan sólo flota por encima del cadáver de la autonomía desvanecida del ser real o del ser creído, como la evaporación de un gas mustio, del *être suprême*[153] vacío.

Después de que haya quedado cancelada y asumida la diferencia de las masas espirituales y la vida limitada de los individuos, así como los dos mundos de esta vida, entonces, lo único que hay es el movimiento de la autoconciencia universal hacia dentro de sí misma, como una interacción de ella consigo misma en forma de *universalidad* y de conciencia *personal*; la voluntad *general* entra dentro de sí, y es voluntad *individual*, frente a la cual están la ley y la obra generales. Pero esta conciencia singular es consciente de su voluntad, tan inmediata como universal; es consciente de que su objeto es la ley dada por ella y la obra por ella ejecutada; al pasar a la actividad y crear objetualidad, entonces, no hace nada singular, sino sólo leyes, acciones de Estado.

Este movimiento, por consiguiente, es la interacción de la conciencia consigo misma, en el que ella no deja nada suelto en la figura de un *objeto libre* que viniera a enfrentarse a ella. De aquí se sigue que ella no puede

llegar a ninguna obra positiva, ni a obras universales del lenguaje ni de la realidad efectiva, ni a leyes e instituciones universales de la libertad *consciente*: tampoco a actos y obras de la libertad *volente*.—La obra que podría hacer de sí la libertad que se da *conciencia* consistiría en que ella, en cuanto sustancia universal, se hiciera *objeto* y *ser que perdura*. Este ser-otro sería la diferencia en ella, por la que ella se dividiría en masas espirituales subsistentes y en los miembros de los diversos poderes; de tal manera que, por una parte, estas masas fueran los *entes de razón*[154] de los *poderes* legislativo, judicial y ejecutivo separados, mientras que, por otra, fueran las *esencias reales* que se dieran en el mundo real de la cultura, y que al examinar más de cerca el contenido de la actividad universal, fueran las masas particulares del trabajo, diferenciadas luego, ulteriormente, como *estamentos* más específicos.—La libertad universal, que se habría particularizado en sus miembros, y justo por eso se habría hecho sustancia *que es*, quedaría así libre de la individualidad singular y distribuiría la *multitud* de los individuos entre sus diversos miembros. La actividad y el ser de la personalidad se encontraría así restringido a una rama del todo, a una especie del hacer y del ser; puesta en el elemento del *ser*, obtendría el significado de una personalidad *determinada*; cesaría, en verdad, de ser autoconciencia universal. Esta última no deja que ni la *representación* de la obediencia bajo leyes *que se ha dado a sí misma* y que le asignaran a ella una parte, ni la *delegación* en el legislador y en la actividad universal le estafen la *realidad efectiva*; ni tampoco la realidad efectiva de dar *ella misma* la ley, ni de llevar a cabo *ella misma*, no una obra singular, sino la obra universal; pues, allí donde el sí-mismo sólo está *delegado y representado*[155], no es efectivamente real; allí donde tiene un representante en el que delega, él no es.

La autoconciencia singular, así como no se encuentra en esta *obra universal* de la libertad absoluta como sustancia que es, tampoco en los *actos* propiamente dichos y en las acciones *individuales* de su voluntad. Para que lo universal llegue a realizar un acto, tiene que compendiarse en una única individualidad, y poner a una autoconciencia singular en la cúspide; pues la voluntad general sólo es voluntad *efectivamente real* cuando está en un sí-mismo que sea Uno. Pero, de esta manera, *todos los*

otros individuos singulares que forman parte del *Todo* quedan excluidos de este acto, y tienen sólo una participación limitada en él, de modo que el acto no sería acto de la autoconciencia *efectiva universal*.—La libertad universal, entonces, no produciría obra positiva ni acto alguno; lo único que le queda es la *actividad negativa*; es sólo la *furia* del desaparecer.

Pero la realidad efectiva suprema y más contrapuesta a la libertad universal, o mejor, el único objeto que todavía llega a ser para ella, es la libertad y la singularidad de la autoconciencia efectiva misma. Pues aquella universalidad que no se permite llegar a la realidad de la articulación orgánica, y que tiene como fin mantenerse en la continuidad indivisa, se diferencia, a la vez, dentro de sí, porque es movimiento o conciencia en general. Y por cierto, en virtud de su propia abstracción, se separa en extremos igualmente abstractos, en la universalidad fría, simple e inflexible, y en la rigidez dura, discreta y absoluta, en la terca puntualidad**[156]** de la auto-conciencia efectiva. Después de que esa universalidad ha terminado de aniquilar la organización real y sólo subsiste para sí misma, esta última autoconciencia es su único objeto: un objeto que ya no tiene otro contenido, posesión, existencia y extensión exterior, sino que sólo es este saber de sí en cuanto sí-mismo singular, absolutamente puro y libre. En lo único en lo que puede ser captado es en su existencia *abstracta* como tal.—La relación de ambos, entonces, dado que son indivisiblemente absolutos para sí y no pueden remitir ninguna parte a un término medio por el que se enlazaran, es la negación pura, totalmente *no-mediada*; y por cierto, la negación del individuo singular, en cuanto algo *que es*, en lo universal. Por eso, la única obra y acto de la libertad universal es la *muerte*, y por cierto, una *muerte* que no envuelve nada interior, ni tiene cumplimiento alguno, pues lo negado es el punto sin colmar ni cumplir del sí-mismo absolutamente libre; es, entonces, la muerte más gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua.

En la trivialidad de esas dos sílabas consiste toda la sabiduría del gobierno, el entendimiento de cumplirse la voluntad general. El gobierno mismo no es otra cosa que el punto firmemente asentado, o la individualidad de la voluntad general. Él, siendo un querer y un cumplir que parte de un punto, quiere y cumple, a la vez, un ordenamiento y una acción

determinados. Con ello, de un lado, excluye a los demás individuos de su acto, y por otro lado, se constituye por esta vía como tal, como un gobierno que es una voluntad determinada, y opuesto así a la voluntad general; con lo que no puede sino presentarse como una *facción*. Sólo la facción *vencedora* se llama gobierno, y precisamente en el hecho de que sea una facción reside inmediatamente la necesidad de su caída; y el hecho de que sea gobierno, a la inversa, hace de él una facción, y lo hace culpable. Si la voluntad general puede muy bien fijarse en el obrar efectivo del gobierno como el crimen que éste comete contra ella, el gobierno, en cambio, no tiene nada determinado y exterior por medio de lo cual se presentara la culpa de la voluntad contrapuesta a él; pues frente a él, en cuanto que es la voluntad general *efectivamente real*, está únicamente la voluntad pura sin realidad efectiva, la *intención*. Por eso, *hacerse sospechoso* ocupa el lugar de *ser-culpable*, o tiene el mismo significado y efecto, y la reacción exterior frente a esa realidad efectiva que reside en el simple interior de la intención consiste en la seca aniquilación de este sí-mismo que es, al cual, por otra parte, lo único que se le puede quitar es su ser mismo.

En esta obra peculiar suya, la libertad absoluta llega a serse objeto a sus propios ojos, y la autoconciencia aprende por esta experiencia lo que esa libertad absoluta *es*. *En-sí*, es justamente esta *autoconciencia abstracta* que aniquila toda diferencia y todo subsistir de la diferencia dentro de ella. En cuanto tal autoconciencia, se es, a sus ojos, el objeto; el *terror* de la muerte es la contemplación de esta esencia negativa suya. Pero la autoconciencia absolutamente libre encuentra esta realidad suya totalmente distinta de lo que era el concepto que esta realidad tenía de ella misma: según el cual la voluntad general sería sólo la esencia *positiva* de la personalidad, y esta última se sabría sólo positivamente dentro de ella, o conservada en ella. Mas aquí, para la autoconciencia, que, en cuanto intelección pura, separa su esencia positiva y su esencia negativa —lo absoluto sin predicados como *pensar* puro y como *materia* pura sin más—, lo que está presente en su realidad efectiva es el *paso* absoluto de lo uno a lo otro.—La voluntad general, en cuanto autoconciencia efectiva absolutamente *positiva*, dado que es esta efectividad autoconsciente *elevada* a pensar *puro* o a materia

abstracta, se muda de golpe en la esencia *negativa*, y demuestra ser, en la misma medida, un cancelar el *pensarse a sí mismo* o la autoconciencia.

La libertad absoluta, entonces, en cuanto *pura* seipseigualdad de la voluntad general, tiene en ella la *negación*, pero, con ello, *la diferencia* como tal, y vuelve a desarrollar ésta como diferencia *efectiva*. Pues la negación pura tiene en la voluntad general igual a sí misma el *elemento* del *subsistir* o la *sustancia* en donde se realizan sus momentos, tiene la materia que puede aplicar a su determinidad; y en la medida en que esta sustancia se ha mostrado como lo negativo para la conciencia singular, se vuelve a formar la organización de las masas[157] espirituales, a las que se les asigna un conjunto de conciencias individuales. Éstas, que han sentido el temor de su señor absoluto, la muerte, vuelven a consentir la negación y las diferencias, se ordenan bajo las masas, y retornan a un mundo dividido y limitado, pero, a través de él, a su efectiva realidad sustancial.

El espíritu habría salido despedido de este tumulto, y retornado a su punto de partida, al mundo ético y real de la formación, el cual tan sólo habría sido refrescado y rejuvenecido por el temor del amo, que habría retornado a los ánimos. El espíritu tendría que recorrer de nuevo este ciclo de la necesidad, y repetirlo una y otra vez, si el único resultado fuera la perfecta compenetración de la autoconciencia y la sustancia: una compenetración en la que la autoconciencia, que ha experimentado la fuerza negativa de su esencia universal dirigida contra ella, no querría encontrarse ni saberse como esto particular, sino sólo como universal, con lo que también podría soportar la realidad efectiva objetual del espíritu universal, la cual la excluye en cuanto particular.—Pero dentro de la libertad absoluta, ni la conciencia —que se halla inmersa en la multiplicidad de la existencia, o que se fija fines y pensamientos determinados—, ni tampoco un mundo que tuviera vigencia *externa* —ya fuera de la realidad efectiva o del pensamiento— estaban en interacción mutua, sino que estaban el mundo sin más, en forma de conciencia, en cuanto voluntad general, y la autoconciencia, contraída y condensada en el sí-mismo simple a partir de toda existencia extensa o múltiples fines y juicios. Por eso, la cultura que ella alcanza de la interacción con esa esencia es la más sublime y la última: ver su efectividad pura y simple desvanecerse inmediatamente y pasar a la

nada vacía. Dentro del mundo de la cultura misma, la conciencia no llegaba a intuir su negación o extrañamiento en esta forma de la abstracción pura; sino que su negación era la negación colmada, cumplida: ya fuera el honor o la riqueza que ganaba en lugar del sí-mismo al que se hacía extraña, o la lengua del espíritu y de la intelección que alcanzaba la conciencia desgarrada; o bien, esta negación era el cielo de la fe, o lo útil de la Ilustración. Todas estas determinaciones quedan perdidas en la pérdida que el sí-mismo experimenta cuando está dentro de la libertad absoluta; su negación es la muerte sin significado, el terror puro de lo negativo, que no tiene en él nada positivo, nada que lo colme.—A la vez, sin embargo, esta negación, en su realidad efectiva, no es algo *extraño*, no es ni la necesidad universal que reside más allá, en la que sucumbe el mundo ético, ni la contingencia singular de la posesión propia o del capricho del poseedor, del cual se ve dependiente la conciencia desgarrada: sino que es la *voluntad general*, *la voluntad universal* que, en esta su última abstracción, no tiene nada positivo, y no puede, por eso, devolver nada por el sacrificio: pero precisamente por eso, y de manera no-mediada, es una sola cosa con la autoconciencia, o bien, es lo puramente positivo porque es lo puramente negativo; y la muerte sin significado, la negatividad no cumplida ni colmada del sí-mismo se muda de golpe, dentro del concepto interior, en positividad absoluta. Para la conciencia, la unidad inmediata de ella con la voluntad general, su exigencia de saberse como este punto determinado dentro de la voluntad general, se transforma en la experiencia simplemente opuesta. Lo que a sus ojos se desvanece allí es el *ser* abstracto o la inmediatez del punto sin sustancia, y esta inmediatez desvanecida es la voluntad general misma, como la cual ella se sabe ahora en la medida en que es *inmediatez asumida*, en la medida en que es saber puro o voluntad pura. Por consiguiente, sabe a la voluntad como ella misma, y se sabe a sí como esencia, pero no como la esencia *que-es-inmediatamente*, ni sabe a la voluntad como el gobierno revolucionario, o como la anarquía que aspira a constituir la anarquía, ni tampoco se sabe a sí como el punto medio de esta facción, o de la facción que se le opone, sino que la *voluntad general* es su *saber* y *querer puros*, y es voluntad general en cuanto sea este saber y querer puros. Con ello, no se pierde a sí misma, pues el saber y querer puros

son más bien ella en cuanto el átomo puntual de la conciencia. Es, entonces, la interacción del saber puro consigo mismo; el *saber* puro, en cuanto *esencia*, es la voluntad general; pero esta *esencia* es solamente el saber puro sin más. La autoconciencia, entonces, es el saber puro de la esencia en cuanto saber puro. Además, en cuanto *sí-mismo individual*, es sólo la forma del sujeto o de la actividad efectivamente real, sabida por ella en cuanto forma; asimismo, para ella, la realidad efectiva *objetual*, el *Ser*, es, simplemente, forma desprovista de sí-mismo; pues tal realidad sería lo no sabido, mientras que este saber sabe al saber como la esencia.

La libertad absoluta, entonces, ha igualado la oposición consigo misma de la voluntad singular y universal; el espíritu extrañado de sí, impulsado hasta el ápice de su oposición, en el que el querer puro y lo volente puro todavía son diferentes, rebaja la oposición hasta hacer de ella una forma transparente, y se encuentra a sí mismo en ella.—Igual que el reino del mundo efectivo pasa al reino de la fe y de la intelección, del mismo modo, la libertad absoluta pasa de su autodestructiva realidad efectiva a otra tierra del espíritu autoconsciente donde ella, en esta inefectividad, es tenida por lo verdadero, en cuyo pensamiento se solaza el espíritu en la medida en que *él es pensamiento* y sigue siéndolo, y sabe a este ser encerrado en la autoconciencia como la esencia perfecta y completa. Ha emergido la nueva figura del *espíritu moral*.

C. EL ESPÍRITU CIERTO DE SÍ MISMO.LA MORALIDAD

El mundo ético mostraba como su destino y su verdad al espíritu que, en él, sólo era el que ha partido, el *sí-mismo singular*. Pero esta *persona del Derecho* tenía su sustancia y su cumplimiento fuera de ese mundo. El movimiento del mundo de la cultura y de la fe cancelaba esta abstracción de la persona, y por medio del extrañamiento acabado, por medio de la abstracción suprema, la sustancia se convertía, a ojos del sí-mismo del espíritu, primero en voluntad general, y finalmente, en patrimonio de ésta. Ahí, entonces, parece que el saber ha llegado por fin a ser perfectamente

igual a su verdad; pues su verdad es este saber mismo, y toda oposición de ambos lados ha desaparecido; y por cierto, no *para nosotros*, o *en sí*, sino para la autoconciencia misma. Y es que ésta se ha convertido en ama y señora de la oposición constitutiva de la conciencia misma. Ésta se basaba en la oposición de la certeza de sí y la del objeto; pero, ahora, el objeto le es a ella misma la certeza de sí, el saber: del mismo modo que la certeza de sí misma en cuanto tal no tiene ya fines propios, no está ya, pues, en la determinación, sino que es saber puro.

El saber de la autoconciencia le es a ésta, entonces, la *sustancia* misma. La sustancia es para la autoconciencia, de manera tanto *inmediata* como absolutamente *mediada*, dentro de una unidad inseparada. De manera *inmediata*: al igual que la conciencia ética, la autoconciencia sabe y hace ella misma su deber, y le pertenece a él en cuanto que es su naturaleza; pero no es *carácter*, como aquélla, la cual, en virtud de su inmediatez, es un espíritu determinado, pertenece a una sola y única de las esencialidades éticas, tiene el lado de *no saber*.—Y es *mediación absoluta*, como la conciencia que se formaba culturalmente y la conciencia creyente; pues es esencialmente ese movimiento del sí-mismo que consiste en cancelar la abstracción de la *existencia inmediata* y hacerse universal ante sí misma; mas no a través de un extrañamiento y desgarramiento puros de su sí-mismo y de la realidad efectiva, ni tampoco a través de la huida. Sino que ella se es *inmediatamente presente* a sí misma en su sustancia, pues ésta es su saber, es la certeza pura y contemplada de sí misma; y precisamente *esta inmediatez*, que es su propia realidad efectiva, es toda la realidad efectiva, pues lo inmediato es el *ser* mismo, y en cuanto inmediatez pura purificada por la negatividad absoluta, es ser puro, es *ser* como tal, o es *todo* ser.

Por eso, la esencia absoluta no se ha agotado en la determinación de ser la *esencia* simple del *pensar*, sino que es toda la *realidad efectiva*, y esta realidad efectiva es sólo en cuanto saber; lo que la conciencia no supiera, no tendría ningún sentido, ni puede tener ningún poder para ella; toda objetualidad y el mundo todo se ha retirado dentro de su voluntad sapiente. Es absolutamente libre en que sabe su libertad, y precisamente este saber de su libertad es su sustancia, y su fin, y su único contenido.

a. La visión moral del mundo

La autoconciencia sabe el deber como la esencia absoluta; sólo está obligada a él, y esta sustancia es su propia conciencia pura; el deber no puede adquirir para ella la forma de algo extraño. Pero así, encerrada dentro de ella misma, la autoconciencia moral no está puesta todavía como *conciencia*, ni se la ha examinado como tal. El objeto es saber inmediato, y así, tan puramente penetrado por el sí-mismo como está, no es objeto. Pero, siendo esencialmente mediación y negatividad, la autoconciencia tiene en su concepto la referencia a un *ser-otro*; y es conciencia. Este ser-otro, de un lado, puesto que el deber constituye el único y esencial objeto y fin de la conciencia, es para ella una realidad efectiva *carente* por completo *de significado*. Pero, puesto que esta conciencia está tan perfectamente encerrada dentro de sí, se comporta frente a este ser-otro de manera plenamente libre e indiferente, y por eso la existencia es, de otro lado, una existencia que la autoconciencia ha dejado completamente en libertad, y que también se refiere solamente a sí; cuanto más libre llega a ser la autoconciencia, tanto más libre llega a ser también el objeto negativo de su conciencia. Este objeto es, por consiguiente, un mundo acabado dentro de sí hasta ser una individualidad propia, un todo autónomo de leyes propias y características, así como una marcha autónoma y una libre efectuación de las mismas: una *naturaleza*, sin más, cuyas leyes, al igual que su actividad, le pertenecen a ella misma en cuanto que es una esencia que no se preocupa por la autoconciencia moral, como ésta tampoco por ella.

A partir de esa determinación se forma una *visión moral del mundo*, que consiste en la *referencia* entre ser-en-y-para-sí *moral* y del ser-en-y-para-sí *natural*. A esta referencia le subyace tanto la plena y recíproca *indiferencia* y *autonomía* propia de la *naturaleza* frente a los fines *morales* y la actividad, cuanto, por otro lado, la conciencia de la esencialidad sola y única del deber y de la completa falta de autonomía e inesencialidad de la naturaleza. La visión moral del mundo contiene el desarrollo de los momentos que se hallan contenidos en esta referencia de presupuestos tan encontrados.

Lo primero que está presupuesto, entonces, es la conciencia moral como tal; el deber tiene a sus ojos el valor de la esencia, a ojos de ella, que es *efectivamente real* y *activa*, y que en su realidad efectiva y en su actividad cumple con el deber. Pero, al mismo tiempo, para esta conciencia moral está presupuesta la libertad de la naturaleza, o bien, en otros términos, la conciencia moral *hace la experiencia* de que la naturaleza no se preocupa por darle a ella la conciencia de la unidad de su realidad efectiva y la de la naturaleza, y que *quizá* le permita llegar a ser *feliz*, o *quizá no*. La conciencia inmoral, en cambio, quizás encuentre por casualidad su realización efectiva allí donde la conciencia moral sólo encuentra la *ocasión que la incita* a actuar, sin ver por ello, sin embargo, que le sea otorgada la felicidad de la ejecución y el goce de llevarla a cabo. Por eso, la conciencia moral más bien encuentra motivo para quejarse sobre tal estado de inadecuación entre ella y la existencia, y sobre la injusticia que le impone la restricción de tener su objeto sólo como *deber puro*, pero negándole el ver tal objeto y *a sí* efectivamente realizados.

La conciencia moral no puede renunciar a la felicidad**[158]** y dejar este momento fuera de su fin absoluto. El fin que se enuncia como *deber puro* conlleva, esencialmente, esto: contener a esta autoconciencia *singular*; la *convicción individual* y el saber acerca de ella constituyen un momento absoluto de la moralidad. Este momento en el *fin* que ha llegado a ser *objetual*, en el deber cumplido, es la conciencia *singular* que se contempla a sí como efectivamente realizada, o el *goce*, el cual, por tanto, reside en el concepto, si bien no en el concepto inmediato de moralidad considerada como *convicción interior*, sino únicamente en el concepto de la *realización efectiva* de ésta. Pero, entonces, reside también en ella como convicción interior; pues ésta busca no quedarse en convicción interior opuesta a la acción, sino *obrar*, o realizarse efectivamente. El fin, enunciado como el todo junto con la conciencia de sus momentos, es, entonces, éste: que el deber cumplido sea tanto acción puramente moral como *individualidad* realizada, y que la naturaleza, en cuanto lado de la *singularidad* frente al fin abstracto, sea *una* con éste.—Igual que es necesaria la experiencia de la falta de armonía de ambos lados, porque la naturaleza es libre, también, en la misma medida, el deber es lo único esencial, y la naturaleza, frente a él,

es lo que carece de sí-mismo. Todo ese *fin* que la armonía constituye contiene dentro de sí la realidad efectiva misma. Es, a la vez, el *pensamiento* de la *realidad efectiva*. La armonía de la moralidad y de la naturaleza —o bien, en tanto que la naturaleza sólo entra en consideración en la medida en que la conciencia hace la experiencia de su unidad con ella —, la armonía de la moralidad y de la felicidad es *pensada* como *siendo* necesariamente, es decir, se la *postula*. Pues la palabra «exigir» expresa que se piensa *que es* algo que todavía no es efectivo; expresa una necesidad, no del *concepto*, en cuanto concepto, sino del *ser*. Pero la necesidad es, a la vez, esencialmente, la referencia a través del concepto. El ser que se exige no pertenece, pues, al representar de la conciencia contingente, sino que reside en el concepto de la moralidad misma, cuyo verdadero contenido es la *unidad* de la conciencia *pura* y la conciencia *singular*; a la última le pertenece que esta unidad sea *para ella* como realidad efectiva, lo cual, en el *contenido* del fin, es felicidad, pero, en su *forma*, es existencia en general.—Por eso, esta existencia exigida, o la unidad de ambos, no es un deseo, o no es considerada como un fin, no un fin cuya consecución fuera todavía incierta, sino que este fin es una exigencia de la razón, o certeza inmediata y presupuesto de ésta.

Esa primera experiencia y este postulado no son lo único**[159]**, sino que ahora se abre todo un círculo de postulados. La naturaleza, en efecto, no es solamente este modo *exterior* totalmente libre, en el que, como en un puro objeto, la conciencia tuviera que realizar su fin. Esta última, *en ella misma*, es esencialmente una conciencia de tal género que esto otro efectivo y libre es *para ella*, esto es, ella misma es una conciencia contingente y natural. Esta naturaleza, que es suya a sus ojos, es la *sensibilidad o sensualidad***[160]**, que, en la *figura* del querer, como *pulsión* e *inclinaciones*, tiene para sí esencialidad propia y *determinada*, o *fines singulares*, y está, pues, contrapuesta a la voluntad pura y a sus fines puros. Pero, frente a esta contraposición, a ojos de la conciencia pura, la esencia es, más bien, la referencia de la sensibilidad a ella, su unidad absoluta con ella. Ambos, el pensar puro y la sensibilidad de la conciencia, son, *en sí, una única conciencia*, y el pensar puro es justamente esto para lo cual y en lo cual es esta unidad pura; para él, sin embargo, en cuanto conciencia, la oposición es

la de él mismo y las pulsiones. En este conflicto de la razón y la sensibilidad, para aquélla, la esencia es que se disuelva el conflicto y salga como *resultado* la unidad de ambas, que no es aquella *originaria* por la que ambas están en un único individuo, sino una unidad tal que sale de la oposición *sabida* de ambas. Sólo una unidad de este género es, por primera vez, la moralidad *efectivamente real*, pues dentro de ella está contenida la oposición por la que el sí-mismo es conciencia, o es, por primera vez, sí-mismo efectivo y *de hecho*, y a la vez, algo universal; o bien, en ella se halla expresada esa *mediación* que, como vemos, le es esencial a la moralidad.—En tanto que, bajo ambos momentos de la oposición, la sensibilidad es simplemente el *ser-otro* o lo negativo, mientras que el pensar puro del deber es la esencia a la que no se puede renunciar en nada, parece que la unidad que ha salido sólo puede establecerse cancelando la sensibilidad. Pero como ésta es ella misma momento de este proceso, es momento de la *realidad efectiva*, habrá que darse por satisfechos, de momento, para esta unidad, con la expresión de que la sensibilidad sea *adecuada* a la moralidad.—Esta unidad, igualmente, es un ser *postulado*, no está ahí; pues lo que está ahí, lo que *existe* es la conciencia, o la oposición de la sensibilidad y de la conciencia pura. Pero, a la vez, no es un en sí, como el primer postulado, en el que la naturaleza libre constituía sólo un lado, y la armonía con la conciencia moral caía, por tanto, fuera de ésta; sino que la naturaleza es aquí la que es en la conciencia misma, y aquí se trata de la moralidad como tal, de una armonía que es la propia del sí-mismo en actividad; por eso, la conciencia tiene que producirse a sí misma, y tiene que estar siempre haciendo progresos continuos en la moralidad. Pero la *compleción* de ésta ha de *aplazarse hasta el infinito*; porque si realmente llegara a tener lugar, la conciencia moral quedaría cancelada. Pues la *moralidad* sólo es *conciencia* moral como la esencia negativa, para cuyo deber puro la sensibilidad es sólo un significado *negativo*, es sólo *no adecuada*. En la armonía, sin embargo, la *moralidad* desaparece en cuanto *conciencia*, o en cuanto su *realidad efectiva*, igual que en la conciencia moral, o en la realidad efectiva, desparece su *armonía*. Por eso, no puede llegar a completarse efectivamente, sino que ha de pensarse sólo como *tarea absoluta*, esto es, como una tarea tal que se queda en tarea sin más. A

la vez, sin embargo, su contenido ha de pensarse como un contenido tal que tiene que *ser* sin más, que no se quede en tarea; ya se represente, o no, a la conciencia como completamente cancelada en esa meta; cómo se haya de tratar con esto es algo que no hay manera alguna de distinguir nítidamente en la oscura lejanía de la infinitud a la que, por lo dicho, hay que desplazar el logro de la meta. Habrá que decir, con propiedad, que la representación determinada no debe interesar ni ser buscada, porque ello conduce a contradicciones: a una tarea que debe quedarse en tarea, pero ser cumplida, y a una moralidad que no debe ser conciencia, que debe dejar de ser realidad efectiva. Pero con la consideración de que la moralidad completada contiene una contradicción, sufriría la santidad de la esencialidad moral, y el deber absoluto aparecería como algo no efectivo, ni real.

El primer postulado era la armonía de la moralidad y de la naturaleza objetual, fin final del *mundo*; el otro era la armonía de la moralidad y de la voluntad sensible, fin final de la *autoconciencia* como tal; el primero, entonces, la armonía en la forma de lo *en-sí*, el otro en la forma del *ser-para-sí*. Pero lo que, como término medio, une los extremos de estos dos fines últimos, que son pensados, es el movimiento del obrar *efectivo* mismo. Son armonías cuyos momentos, en su condición de diferencias abtractas, no han llegado todavía a ser objeto; esto acontece en la realidad efectiva en la que los lados entran en escena dentro de la conciencia propiamente dicha, cada uno como el *otro* del otro. Los postulados que surgen a consecuencia de esto, igual que antes contenían sólo separadamente las armonías que *son en sí* y y las que *son para sí*, ahora contienen las que *son en y para sí*.

La conciencia moral, en cuanto *simple saber* y *querer* del deber puro dentro de la acción, está referida al objeto contrapuesto a su simplicidad: a la realidad efectiva de la multiplicidad de casos, y tiene, por eso, una *relación* moral múltiple. Surgen aquí, según el contenido, la *pluralidad* de leyes en general, y según la forma, los poderes contradiciéndose de la conciencia que sabe y de lo no consciente.—En lo que concierne, para empezar, a la *pluralidad de deberes*, la conciencia moral como tal sólo le concede vigencia al *deber puro* dentro de ellos; los *deberes plurales*, en cuanto que son muchos, están determinados, y por eso, como tales, no son nada sagrado para la conciencia moral. Al la vez, sin embargo, por el

concepto del *obrar*, que encierra dentro de sí una múltiple realidad efectiva, y por tanto, una referencia moral múltiple, tales deberes tienen que ser considerados, necesariamente, como siendo en y para sí. Puesto que, además, sólo pueden estar dentro de una *conciencia* moral, están, a la vez, dentro de una conciencia otra que aquella a la que sólo el deber puro, en cuanto puro, le es en y para sí, y le es sagrado.

Se postula, entonces, que es *otra* conciencia la que los consagra, o que los quiere y los sabe como deberes. La primera conserva el deber puro de manera *indiferente* frente a todo *contenido determinado*, y el deber es sólo esta indiferencia frente a él. La otra, en cambio, contiene la referencia, también esencial, al obrar, y la *necesidad* del contenido determinado; en tanto que le concede vigencia a los deberes en cuanto deberes *determinados*, el contenido en cuanto tal es, a sus ojos, tan esencial como la forma por medio de la cual es deber. Por consiguiente, esa conciencia es una conciencia tal que, dentro de ella, lo universal y lo particular son simplemente una sola cosa, su concepto, entonces, es el mismo que el concepto de la armonía de la moralidad y la felicidad. Pues esta oposición expresa, igualmente, la separación de la conciencia moral *igual a sí misma* respecto a la realidad efectiva, la cual, en cuanto que es el *ser múltiple*, combate la esencia simple del deber. Pero, si el primer postulado expresa únicamente la armonía *que es*, armonía de la moralidad y de la naturaleza, porque la naturaleza es ahí esto negativo de la autoconciencia, el momento del *ser*, ahora, en cambio, este *en-sí* está puesto esencialmente como conciencia. Pues lo que es tiene ahora la forma del *contenido* del *deber*, o bien, es la *determinidad* que hay *en el deber determinado*. Lo en-sí, entonces, es la unidad de esencialidades tales que, en cuanto *esencialidades simples*, son esencialidades del pensar, y por tanto, sólo son en una conciencia. Ésta es, pues, en adelante, dueña y señora del mundo, produciendo la armonía de la moralidad y de la felicidad, y, a la vez, consagrando los deberes en cuanto *plurales*. Esto último significa tanto como que, a ojos de la conciencia del *deber puro*, el deber determinado no puede ser inmediatamente sagrado; pero como, en virtud del obrar efectivamente real, que es un obrar determinado, ese deber es igualmente *necesario*, su necesidad cae fuera de aquella conciencia, en esta otra que,

por ende, es la conciencia que media el deber determinado con el puro, y es el fundamento de que aquel deber también tenga vigencia.

En la acción efectiva, sin embargo, la conciencia se comporta como este sí-mismo, como algo perfectamente singular; está orientada hacia la realidad efectiva en cuanto tal, y la tiene por fin, pues ella quiere cumplir. Así, pues, el *deber como tal* cae fuera de ella, en otra esencia que es la conciencia y el legislador sagrado del deber puro. Para el que actúa, precisamente por ser algo que actúa, lo otro del deber puro tiene vigencia de manera inmediata; este deber, entonces, es contenido de otra conciencia y sólo mediatamente, a saber, dentro de esa conciencia, es sagrado a ojos de aquélla.

Como aquí está puesto, por tanto, que la vigencia del deber, en cuanto que éste es lo sagrado *en y para sí*, cae fuera de la conciencia efectivamente real, ésta, entonces, está, sin más, por un lado, como la conciencia moral *imperfecta*. Tanto según su *saber*, por el que se sabe como una conciencia tal que su saber y su convicción son incompletos y contingentes; como por su *querer*, por el que se sabe como una conciencia tal que sus fines se hallan afectados por la sensibilidad. Por eso, a causa de su indignidad, no puede considerar la felicidad como necesaria, sino como algo contingente, y esperarla sólo de la gracia.

Pero, por más que su realidad efectiva sea imperfecta, para su *puro* querer y saber, sin embargo, el deber vale como la esencia; en el concepto, en la medida en que está contrapuesto a la realidad, o en el pensar, entonces, la conciencia es perfecta. Pero la esencia absoluta es justamente esto pensado, y postulado más allá de la realidad efectiva; es, por eso, el pensamiento en el que el saber y el querer moralmente imperfectos pasan por perfectos, y donde también, por lo tanto, en tanto que le da plena importancia a éstos, reparte la felicidad conforme a la dignidad, esto es, según los *méritos* que le sean *atribuidos*.

La visión del mundo se ha completado en ello; pues, dentro del concepto de la autoconciencia moral, ambos lados, el deber puro y la realidad efectiva, están puestos en una única unidad, y por ello, tanto el uno como la otra no están como siendo en y para sí, sino como momento, o como cancelados y asumidos. Esto es lo que adviene para la conciencia en

la última parte de la visión moral del mundo; a saber, el deber puro, lo pone ella en otra esencia distinta de la que ella misma es, es decir, lo pone, en parte, como algo *representado*, y en parte como algo que no es lo que vale en y para sí, sino que, más bien, lo no-moral es lo que vale como perfecto. Igualmente, a sí misma se pone como una conciencia tal que su realidad efectiva, inadecuada al deber, ha sido cancelada y que, en cuanto *cancelada y asumida*, o estando en la *representación* de la esencia absoluta, no contradice ya más a la moralidad.

Para la conciencia moral misma, sin embargo, su visión moral del mundo no tiene el significado de que, en esa visión, ella desarrolle su propio concepto, y se haga de él un objeto; no tiene una conciencia acerca de esta oposición según la forma, ni tampoco acerca de esta oposición según el contenido, cuyas partes ni refiere unas a otras ni compara entre sí, sino que, en su desarrollo, va avanzando lentamente sin ser el concepto que mantiene cohesionados los momentos. Pues la *esencia pura*, o el objeto, en la medida en que éste es deber, en la medida en que es objeto *abstracto* de su conciencia pura, sólo los sabe como saber puro o como sí misma. Se comporta, entonces, sólo pensando, no concibiendo. Por eso, el objeto de su conciencia *efectiva* no le es todavía transparente; no es el concepto absoluto, único que capta al *ser-otro* como tal, o a su contrario absoluto como sí mismo. Su propia realidad efectiva, así como toda realidad efectiva objetual, tienen, a sus ojos, ciertamente, la validez de lo *inesencial*; pero su libertad es la libertad del pensar puro, frente a la cual, por eso, y al mismo tiempo, se ha originado la naturaleza como algo igualmente libre. Dado que ambas cosas están dentro de ella del mismo modo, la *libertad del ser* y el estar éste encerrado dentro de la conciencia, el objeto de ésta llegará a ser en cuanto algo *que es*, que, *a la vez*, es sólo *pensado*; en la última parte de su visión, el contenido queda puesto, esencialmente, de tal manera que el *ser* es algo *representado*, y esta vinculación del ser y del pensar queda enunciada como lo que de hecho es: *representar*.

Al examinar nosotros la visión moral del mundo de tal manera que este modo objetual no sea otra cosa que el concepto de la autoconciencia moral misma, que ella se hace objetual a sí, resulta, por esta conciencia acerca de la forma del origen de tal visión moral, otra figura en que se expone.—Lo

primero de que se parte, en efecto, es la autoconciencia moral *efectivamente real*, o el que *haya tal conciencia*. Pues el concepto la pone en la determinación de que, a sus ojos, toda realidad efectiva como tal sólo tiene esencia en la medida en que es adecuada al deber, y pone esta esencia como saber, es decir, la pone en unidad inmediata con el sí-mismo efectivamente real; esta unidad, por ende, es ella misma efectiva, *es* una conciencia moral efectivamente real.—Ahora bien, ésta, en cuanto conciencia, se representa su contenido como objeto, a saber, como *fin final* del mundo, como armonía de la moralidad con toda realidad efectiva. Pero, en tanto que representa esta unidad como *objeto* y no es todavía el concepto que tiene el poder sobre el objeto como tal, la unidad es, a sus ojos, algo negativo de la autoconciencia, o cae fuera de ella como un más allá de su realidad efectiva, pero, a la vez, como una conciencia tal que, aunque *también* es *ente*, es sólo pensada.

Lo que, por tanto, le queda a ella, que en cuanto autoconciencia es algo *otro* que el objeto, es la no-armonía entre la conciencia del deber y la realidad efectiva, y por cierto, la suya propia. La tesis, entonces, reza así: *no hay ninguna* autoconciencia *efectiva acabada y completada moralmente*;—y como la conciencia moral sólo es en tanto en cuanto esté completada, pues el deber es lo *en-sí puro* y sin mezcla, y la moralidad consiste únicamente en la adecuación a esto puro, la segunda tesis habrá de rezar, en general, así: no hay *nada* que sea *efectivamente real y moral*.

Pero, en tercer lugar, ella, al ser un sí-mismo único, es, *en sí*, la unidad del deber y de la realidad efectiva; esta unidad, entonces, llega a ser objeto a sus ojos, en cuanto moralidad acabada: pero en cuanto un *más allá* de su realidad efectiva… que, sin embargo, debe, desde luego, ser realmente efectivo.

En esta meta de la unidad sintética de las dos primeras tesis, la realidad efectiva autoconsciente está puesta tanto como sólo deber cuanto como momento cancelado; pues ninguno de los dos momentos es singular, pero, por eso, ambos, en cuya determinación esencial está el ser *libre del otro*, han dejado de ser cada uno, dentro de la unidad, libre del otro, esto es, cada uno de ellos está cancelado, y por eso, según el contenido, llegan, como tales, a ser objeto, *valiendo cada uno* de ellos *para el otro*, y según la

forma, llegan a ser de tal manera que este intercambio suyo es, a la vez, solamente *representado*.—O sea, lo *efectivamente no* moral, porque es también pensar puro y se ha elevado por encima de su *realidad efectiva*, sí que es moral en la representación, y es tomado por plenamente válido. Con lo cual queda establecida la primera tesis, la de que *hay* una autoconciencia moral, pero vinculada con la segunda, la de que no la hay, pues *hay* una, pero sólo en la representación; o sea, no hay ninguna, pero hay otra que la hace pasar por tal.

b. El desplazar disimulado

En la visión moral del mundo vemos, por un lado, a la conciencia *misma engendrar* su objeto con *conciencia*; no vemos que se lo encuentre como algo extraño, ni tampoco vemos al objeto advenir sin conciencia ante la conciencia, sino que ésta procede siempre por un fundamento a partir del cual *pone* la *esencia objetual*; sabe a ésta, entonces, como a sí misma, pues se sabe como lo *activo* que la engendra. Con lo cual parece que aquí ha alcanzado su calma y su satisfacción, pues tales sólo puede encontrarlas allí donde ya no necesita salir para ir más allá de su objeto, porque éste ya no va más allá de ella. Por otro lado, sin embargo, la propia conciencia más bien pone al objeto *fuera de sí*, como un más allá de ella. Mas este ente en-y-para-sí está puesto, asimismo, como algo tal que no está libre de la autoconciencia, sino que es para los fines de ésta y por ella.

Por eso, la visión moral del mundo no es otra cosa, de hecho, que la elaborada formación de esta contradicción que ella tiene en el fondo, siguiendo sus diversos lados; es, por usar una expresión kantiana que viene aquí que ni pintada, *todo un nido* de contradicciones carentes de pensamiento. En este desarrollo, la conciencia se comporta de tal manera que sienta firmemente un momento y pasa desde él inmediatamente a otro, cancelando el primero; pero según *emplaza* este segundo momento, lo vuelve a *disimular desplazándolo* y hace de lo contrario la esencia. A la vez, es también consciente de su contradicción y de su *disimular*, ya que pasa *inmediatamente*, de un momento al que está *referida*, a su contrario;

puesto que un momento no tiene realidad ninguna para ella, ella, justamente, lo pone como *real*, o lo que es lo mismo, para afirmar *un momento* como siendo en sí, afirma el momento *opuesto* como lo que-es-en-sí. Con ello confiesa que, de hecho, no se toma en serio a ninguno de los dos. Lo que hay en los momentos de este movimiento de prestidigitación[161] ha de examinarse más de cerca.

Dejemos reposar, por el momento, el presupuesto de que hay una conciencia moral efectivamente real, dado que no es un presupuesto que se haga inmediatamente en referencia a algo previo, y volvámonos hacia la armonía de moralidad y naturaleza, que era el primer postulado. Tal armonía, supuestamente, es *en-sí*, no para la conciencia efectivamente real, no está presente, sino que la única presencia que hay es, más bien, la contradicción de ambas. En el presente, la *moralidad* se acepta como algo *dado*, y la realidad efectiva es puesta en un lugar tal que no esté en armonía con ella. Pero la conciencia moral *efectiva* es algo que *actúa*; precisamente en eso consiste la realidad efectiva de su moralidad. En el *actuar* mismo, sin embargo, ese lugar está inmediatamente desplazado, o disimulado; pues actuar no es otra cosa que realizar efectivamente el fin moral interno, no es otra cosa que producir una *realidad efectiva determinada por el fin*, o en otros términos, producir la armonía entre el fin moral y la realidad efectiva misma. A la vez, el cumplimiento de la acción es para la conciencia, es la *presencia* de esta unidad de la realidad efectiva y del fin; y como en la acción cumplida la conciencia se realiza efectivamente como este singular, o contempla la existencia retornada a ella —y en eso es en lo que consiste el placer—, entonces, en la realidad efectiva del fin moral se halla contenida también, a la vez, esa forma de realidad efectiva que se denomina placer y felicidad.—De hecho, entonces, el actuar da inmediatamente cumplimiento a aquello que se había emplazado para que no tuviera lugar y que sólo debía ser un postulado, sólo un más allá. La conciencia, entonces, enuncia por el acto que lo de postular no va en serio, porque el sentido del actuar es más bien el de hacer presente lo que no debía estar en el presente. Y en tanto que se hace un postulado por mor de la armonía —a saber, que lo que debe llegar a ser *efectivamente real* por medio del actuar, tiene que ser tal *en sí*; si no, la realidad efectiva no sería *posible*—, entonces, la conexión del actuar

y del postulado tiene que estar hecha de tal manera que, en virtud del actuar, esto es, en virtud de la armonía *efectivamente real* del fin y de la realidad efectiva, esta armonía se pone como *no efectiva*, como *más allá*.

En tanto que se *actúa*, entonces, no se está tomando en serio para nada la *inadecuación* del fin y de la realidad efectiva en general; en cambio, lo que sí parece ir en serio es el *actuar* mismo. Pero, de hecho, la acción efectivamente real es sólo acción de la conciencia *singular*, es, pues, ella misma sólo algo singular, y la obra resulta contingente. Pero el fin de la razón, en cuanto fin universal que todo lo abarca, es nada menos que el mundo entero; un fin final que va mucho más allá del contenido de esta acción singular, y que, por ello, ha de emplazarse, como tal, más allá de todo actuar efectivo. Como lo que debe llevarse a cabo es el mayor bien general, no se hace nada bueno. Pero, de hecho, esta *nulidad* del actuar efectivo, y la *realidad* solamente del fin *todo*, que ahora se acaban de emplazar, también están desplazadas y disimuladas por todos lados. La acción moral no es algo contingente y limitado, pues tiene por esencia suya el deber puro; éste constituye el *único* fin *total*; y la acción, entonces, en cuanto realización efectiva de éste, es, a pesar de todas las otras limitaciones del contenido, cumplimiento del fin total absoluto. O bien, si a la realidad efectiva, en cuanto naturaleza que tiene sus *propias* leyes y que está contrapuesta al deber puro, se la toma de nuevo de tal modo que el deber no pueda realizar su ley en ella, entonces, siendo el deber como tal la esencia, *no* se trata, de hecho, *del cumplimiento* del deber puro que es el fin total; pues el cumplimiento tendría por fin, más bien, no el deber puro, sino lo opuesto a él, la *realidad efectiva*. Pero que no se trata de la realidad efectiva es algo que vuelve a estar disimulado; pues, según el concepto del actuar moral, el deber puro es, esencialmente, conciencia *activa*; se debe, pues, actuar, el deber absoluto debe expresarse dentro de toda la naturaleza, y la ley moral debe llegar a ser ley natural.

Así, pues, si dejamos que este *sumo bien* valga como la esencia, entonces, la conciencia no se toma para nada en serio la moralidad. Pues, en ese sumo bien, la naturaleza no tiene otra ley que la que tenga la moralidad. Con ello queda eliminado el actuar moral mismo, ya que sólo se actúa bajo el presupuesto de algo negativo que hay que cancelar por medio de la

acción. Pero si la naturaleza es adecuada a la ley moral, entonces, ésta sería infringida por el hecho de actuar, de cancelar lo que es.—Así, pues, en aquel supuesto, se concede como estado esencial un estado tal que la acción moral es superflua en él, y no tiene lugar de ninguna manera. El postulado de la armonía de moralidad y realidad efectiva, una armonía puesta por el concepto de la acción moral, que consiste en poner ambas en concordancia, ese postulado, entonces, se expresa también de este lado así: puesto que la acción moral es el fin absoluto, el fin absoluto es que la acción moral no se dé de ninguna manera.

Si ahora juntamos estos momentos por los que la conciencia avanzaba lentamente dentro de su representación moral, se hace patente que ella, a su vez, cancela a cada uno en su contrario. La conciencia parte de que, *para ella*, la moralidad no armoniza con la realidad efectiva, pero no se lo toma en serio, pues, *para ella*, es dentro de la acción donde tiene presencia esa armonía. Pero tampoco se toma en serio este *actuar*, ya que es algo singular; pues, ella, la conciencia, tiene un fin tan alto como el *sumo bien*. Pero esto, de nuevo, no es más que un disimular la Cosa desplazándola, pues aquí quedan eliminados todo actuar y toda moralidad. O bien: la conciencia, propiamente, no se toma en serio el actuar *moral*, sino que lo más deseable, y absoluto, sería que se llevara a cabo el sumo bien y que la acción moral fuera superflua.

A partir de este resultado, la conciencia tiene que seguir avanzando lentamente en su contradictorio movimiento, y volver necesariamente a disimular la *cancelación* de la acción moral. La moralidad es lo en-sí; para que ella tenga lugar, el fin final del mundo no puede ser llevado a cabo, sino que la conciencia moral tiene que ser *para-sí*, y tiene que encontrar una *naturaleza contrapuesta* a ella. Pero ella, la conciencia, tiene que estar acabada y completa en ella misma. Lo cual conduce al segundo postulado de la armonía de ella con la naturaleza que es inmediata en ella, la sensibilidad. La conciencia moral emplaza su fin como puro, como independiente de inclinaciones y pulsiones, de modo que haya erradicado dentro de sí los fines de la sensibilidad.—Sólo que, una vez emplazada esta cancelación de la esencia sensible, la vuelve a desplazar disimuladamente. La conciencia actúa, lleva su fin y propósito a la realidad efectiva, y la

sensibilidad autoconsciente que debe quedar cancelada es justamente este término medio entre la conciencia pura y la realidad efectiva: es el instrumento de la primera para realizarse efectivamente, o el órgano, y lo que se llama pulsión, inclinación. Por eso, lo de que las inclinaciones y las pulsiones se cancelan no va en serio, pues éstas son justamente la *autoconciencia que se está realizando efectivamente*. Pero tampoco deben estar reprimidas, sino sólo ser *adecuadas* a la razón. Y lo son, también, porque el *actuar* moral no es otra cosa que la conciencia que se está realizando efectivamente, esto es, que se está dando la figura de una pulsión, es decir, es, de modo inmediato, la armonía presente de la pulsión y de la moralidad. Pero, de hecho, la pulsión no es solamente esta figura vacía que pudiera tener dentro de sí otro resorte distinto de la pulsión misma, y que pudiera ser impulsado por él. Pues la sensibilidad es una naturaleza que tiene en ella misma sus propias leyes y resortes; por eso, la moralidad no puede tomarse en serio el ser resorte impulsor de las pulsiones, o el ángulo de inclinación de las inclinaciones. Pues, teniendo éstas su propia determinidad fija y contenido peculiar, sería más bien la conciencia, a la que ellas se adecúan, la que sería adecuada a ellas, una adecuación de la que la autoconciencia moral ha pedido que la preserven. La armonía de ambas, pues, es sólo *en sí*, y *postulada*.— En el actuar moral, estaba recién emplazada la armonía *presente* entre moralidad y sensibilidad, pero eso es lo que *ahora está* desplazado y disimulado; la armonía queda más allá de la conciencia, en una lejanía neblinosa en la que ya no se puede distinguir ni concebir nada con precisión; pues el concebir esta unidad que recién estábamos intentando no ha resultado. Dentro de esto en-sí, sin embargo, la conciencia, simple y llanamente, se abandona. Esto en-sí es su compleción y acabamiento moral, en donde ha cesado la lucha de la moralidad y de la sensibilidad, y la última es adecuada a la primera de una manera imposible de aprehender.—Por eso, esa compleción, a su vez, es sólo una disimulación de la Cosa, pues, de hecho, con él, la *moralidad* más bien se abandonaría a sí misma, ya que ella no es más que conciencia del fin absoluto en cuanto fin *puro*, esto es, en *oposición* a todos los otros fines; es la *actividad* de este fin puro tanto cuanto sea consciente de la elevación por encima de la sensibilidad, de la mezcla de ésta y de su contrario y de la

lucha con ella.—Que lo de acabarse y completarse moralmente no va en serio, la conciencia lo enuncia ella misma inmediatamente al sacarlo fuera y emplazarlo en la infinitud, es decir, al afirmar de él que no se acaba nunca.

Antes bien, entonces, lo único que tiene validez a sus ojos es este estado intermedio de no compleción; un estado que, sin embargo, sí que debe de ser, cuando menos, un *progresar* hacia la compleción. Pero tampoco puede serlo, porque progresar en la moralidad sería, más bien, una marcha hacia el hundimiento de ésta. Pues la meta sería la nada antes mencionada, o la cancelación de la moralidad y la conciencia mismas; pero acercarse cada vez más a la nada significa *disminuir*. Además, el *progresar* como tal, igual que el *disminuir*, implicaría la hipótesis de diferencias de *magnitud* en la moralidad; y tratándose de ésta, de ningún modo puede hablarse de algo así. Dentro de la moralidad, en cuanto conciencia para la que el fin ético es el deber *puro*, no se puede pensar en una diversidad, ni menos aún en una diversidad tan superficial como la magnitud: hay una única virtud, un único deber puro, una única moralidad.

Toda vez que lo que va en serio, entonces, no es lo de la compleción moral, sino, más bien, el estado medio, es decir, como acabamos de señalar, la no-moralidad, nos vemos de vuelta, entonces, desde el otro lado, al contenido del primer postulado. Pues no se ve cómo exigir la felicidad para esta conciencia moral en virtud de su *dignidad*. Ella es consciente de no haberse completado, y por eso, de hecho, no puede exigir la felicidad como un mérito, como algo de lo que fuera digna, sino que sólo puede pedirla por una gracia libre, esto es, pedir la felicidad como *tal*, en y para sí misma, y no puede esperarla por aquel motivo absoluto, sino sólo por azar y arbitrio. —La no-moralidad enuncia aquí justamente lo que ella es: lo que importa no es la moralidad, sino la felicidad en y para sí, sin referencia a aquélla.

Con este segundo lado de la visión moral del mundo queda cancelada, también, la otra afirmación del primer lado, en la que se hacía la presuposición de la disarmonía de moralidad y felicidad.—En efecto, la experiencia que se tiene es que, en este presente, muchas veces, al que es moral le va mal mientras que al inmoral, en cambio, le va muy felizmente. Sólo que este estado intermedio de la moralidad inacabada, que ha resultado como lo esencial, muestra claramente que esta percepción y esta

experiencia que-debe-ser no es más que una disimulación de la Cosa. Pues, como la moralidad está inacabada, es decir, como la moralidad, de hecho, *no es*, ¿qué puede haber en la experiencia para que le vaya mal? — Al mismo tiempo, en tanto que ha resultado que de lo que se trata es de la felicidad en y para sí, se muestra que al juzgar que al inmoral le va bien no se estaba queriendo decir que aquí tiene lugar una injusticia. Queda entonces eliminada *en sí* la designación de un individuo como inmoral, toda vez que la moralidad como tal está inacabada, esto es, el fundamento de tal designación es sólo arbitrario. Con lo que el sentido y el contenido del juicio de la experiencia es sólo éste: que a algunos no debería tocarles la felicidad en y para sí, es decir, tal juicio es *envidia* cubierta con el manto de la moralidad. Pero la razón por la que a otros debiera tocarles la llamada dicha o fortuna es la buena amistad, la cual les desea y disfruta en los otros y en sí misma esta gracia, es decir, este azar.

Así, pues, la moralidad está inacabada en la conciencia moral; esto es lo que ahora se ha emplazado, pero la esencia de aquélla es ser solamente lo *acabado puro*; por eso, la moralidad inacabada es impura, o bien, es inmoralidad. La moralidad misma, entonces, está en otra esencia distinta de la conciencia efectivamente real; y tal esencia es un legislador moral sagrado.—Que la moralidad esté *inacabada* en la conciencia, lo cual es la razón de todo este postular, tiene, *primero*, el significado de que la moralidad, al ser puesta como *realmente efectiva* dentro de la conciencia, está en referencia a *otro*, a una existencia, conserva en ella, pues, el ser otro o la diferencia por la que surge un conjunto plural de mandamientos morales. Pero, a la vez, la autoconciencia moral tiene por inesenciales estos deberes *plurales*; pues se trata sólo de *un único* deber puro, y *para ella* tales deberes carecen de verdad, en la medida en que son *determinados*. Pueden tener su verdad, entonces, solamente en otro, y son lo que no son para ella, son sagrados, en virtud de un legislador sagrado.—Pero esto mismo no es más que un nuevo desplazamiento disimulado de la Cosa. Pues la autoconciencia moral se es a sí misma lo absoluto, y el deber sin más es solamente lo que *ella* sabe como deber. Pero ella sabe como deber sólo al deber puro; lo que a sus ojos no es sagrado, no es sagrado en sí, y lo que no es sagrado en sí, no puede ser consagrado por el Ser sagrado. A ojos de la

conciencia moral, tampoco puede ser cosa seria el dejar que algo se haga sagrado por *otra* conciencia distinta de ella misma; pues, a sus ojos, es pura y simplemente sagrado sólo aquello que sea sagrado a sus ojos por *sí mismo* y *en ella*.—Igual de poco serio, entonces, es que esta otra esencia sea algo sagrado, pues, dentro de ella, debería alcanzar la esencialidad lo que no tiene ninguna esencialidad para la conciencia moral, esto es, lo que no la tiene en sí.

Si de la esencia sagrada se postulaba que en ella el deber tenía su vigencia, no como deber, sino como una pluralidad de deberes *determinados*, entonces, tal esencia tiene que estar, de nuevo, disimulada, y la otra esencia tiene que ser sagrada sólo en la medida en que en ella tenga vigencia únicamente el *deber puro*. El deber puro, de hecho, también tiene vigencia sólo en otro ser, no en la conciencia moral. Aunque dentro de ella parece valer solamente la moralidad pura, esta conciencia tiene que ser emplazada de otra manera, pues es, a la vez, conciencia natural. La moralidad está dentro de ella afectada y condicionada por la sensibilidad, no es, pues, en y para sí, sino que es una contingencia de la libre *voluntad*; pero dentro de ella, en cuanto *voluntad pura*, es una contingencia del *saber*; por eso, *en y para sí*, la moralidad está dentro de otro ser.

Si este ser, entonces, es aquí la moralidad pura, acabada y completa, es porque esta última no tiene dentro de ella referencia a la naturaleza y la sensibilidad. Sólo que la *realidad* del deber puro es su *realización efectiva* en la naturaleza y en la sensibilidad. La conciencia moral pone su imperfección en que, dentro de ella, la moralidad tiene una referencia positiva a la naturaleza y la sensibilidad, puesto que ella considera como un momento esencial de la moralidad el que su referencia a tales sea sólo negativa. El ser moral puro, en cambio, por estar elevado por encima de la *lucha* con la naturaleza y la sensibilidad, no está en una referencia *negativa* con ellas. Sólo le queda, entonces, de hecho, la referencia *positiva*, esto es, justamente aquello que recién valía como lo inacabado, lo inmoral. Pero la *moralidad pura*, completamente separada de la realidad efectiva, de manera que fuera igualmente sin referencia positiva a ésta, sería una abstracción sin conciencia, sin realidad efectiva, en la que el concepto de la moralidad, que consiste en ser un pensar del deber puro y una voluntad y una actividad,

quedaría simple y llanamente cancelado. Por eso, este ser tan puramente moral vuelve a ser un desplazar disimuladamente la Cosa, y ha de ser abandonado.

Sin embargo, dentro de este ser puramente moral, los momentos de la contradicción por la que va dando vueltas este representar sintético, y los *tambienes* contrapuestos que tal representar, sin juntar estos pensamientos suyos, deja sucederse unos a otros, relevando cada vez uno con su contrario, se acercan hasta tal punto que la conciencia tiene que abandonar aquí su visión moral del mundo y refugiarse dentro de sí.

Si la conciencia reconoce su moralidad como no acabada, es por estar ella afectada de una sensibilidad y naturaleza contrapuestas a la moralidad que, por un lado, enturbian a ésta como tal, y por otro, hacen surgir una multitud de deberes por los que la conciencia se enreda en dificultades cuando está en el caso concreto de actuar efectivamente; pues cada caso es la concreción de muchas referencias morales, igual que un objeto de la percepción es una cosa de muchas propiedades; y el deber *determinado*, siendo un fin, tiene un contenido, y su *contenido* es una parte del fin, y la moralidad no es pura.—Esta última, pues, tiene su *realidad* en otra esencia. Pero esta realidad no significa otra cosa sino que la moralidad es aquí *en* y *para sí: para sí*, esto es, que es moralidad de una *conciencia*, y *en sí*, esto es, que tiene *existencia* y *realidad efectiva*.—En aquella primera conciencia inacabada, la moralidad no está realizada plenamente; es lo *en-sí* en el sentido de un ente de razón; pues se halla en compañía de la naturaleza y la sensibilidad, de la realidad efectiva del ser y de la conciencia, realidad efectiva que constituye su contenido, y la naturaleza y la sensibilidad son lo moralmente nulo.—En la segunda conciencia, la moral está dada como *acabada y completa*, no como un ente de razón sin realizar. Pero esta compleción consiste precisamente en que la moralidad tiene *realidad efectiva* dentro de una *conciencia*, así como *realidad efectiva libre*, existencia en general, no es lo vacío, sino lo cumplido y lleno de contenido; —es decir, la compleción de la moralidad se pone en que lo que recién se determinaba como lo moralmente nulo, está dado dentro de ella y en ella. Por un lado, en cuanto ente de razón inefectivo de la abstracción pura, debe tener vigencia, pero igualmente, de este modo, no debe tener vigencia; su

verdad debe consistir en estar contrapuesta a la realidad efectiva, y en quedar totalmente libre y vacía de ella, y de nuevo, otra vez, en ser realidad efectiva.

El sincretismo de estas contradicciones, que ha quedado explicitado en la visión moral del mundo, acaba por derrumbarse en tanto que la diferencia en que se basa —diferencia de algo que tiene necesariamente que ser pensado y asentado y que, a la vez, sin embargo, es inesencial— se convierte en una diferencia que ya ni siquiera reside en las palabras. Lo que, al final, se pone como algo diverso, tanto como lo nulo cuanto como lo real, es justo una y la misma cosa, la existencia y la realidad efectiva; y lo que, de modo absoluto, debe ser lo nulo sólo como el *más allá* del ser efectivo y de la conciencia, e igualmente, sólo dentro de ella y como un más allá, es el deber puro, y el saber del mismo en cuanto saber de la esencia. La conciencia que hace esta diferencia que no es tal, y declara la realidad efectiva, a la vez, como lo nulo y lo real —la moralidad pura tanto para la esencia verdadera como para lo que no tiene esencia—, esa conciencia enuncia conjuntamente los pensamientos que antes ella separaba, enuncia ella misma que no se toma en serio esa determinación que emplaza como separados los momentos del *sí-mismo* y de lo *en-sí*, sino que, más bien, lo que ella declara como lo *ente* absoluto fuera de la conciencia, ella misma lo retiene encerrado en el sí-mismo de la autoconciencia, y que eso que declara como lo absolutamente *pensado* o lo *en-sí* absoluto, precisamente por eso, lo toma como algo que no tiene verdad.—Para la conciencia adviene que emplazar como separados esos momentos es un desplazamiento que los disimula, y sería una *hipocresía* que ella los conservara. Pero, en cuanto autoconciencia moral pura, se refugia asustada dentro de sí, huyendo de esta desigualdad entre su *representar* y lo que es su esencia, huye de esta no-verdad que declara como verdadero lo que a sus ojos vale como no verdadero. Es *certeza moral pura* que desprecia semejante representación moral del mundo; *dentro de sí misma*, es el espíritu simple cierto de sí, que actúa concienzuda[162] e inmediatamente, sin la mediación de esas representaciones, y que tiene su verdad en esta inmediatez.—Pero si este mundo del disimulo no es otra cosa que el desarrollo de la autoconciencia moral en sus momentos, y por tanto, su

realidad, entonces, no por regresar dentro de sí se va a convertir en otra cosa conforme a su esencia; antes bien, su retorno dentro de sí es sólo la *conciencia que ella alcanza* de que su verdad es una verdad previamente dada. La conciencia tendría que hacerla pasar por *su* verdad, pues tendría que enunciarse y exponerse como representación objetual, pero *sabría* que esto es sólo un disimulo; con lo que el espíritu[163] sería, de hecho, la hipocresía, y ese *desprecio* del disimulo sería ya la primera manifestación de hipocresía.

c. La certeza moral, el alma bella, el mal y su perdón

La antinomia de la visión moral del mundo, de que hay y no hay una conciencia moral —o de que la vigencia del deber es un más allá de la conciencia y, a la inversa, sólo tiene lugar dentro de ella—, se resumía en esa representación en la que la conciencia no moral vale como moral, se acepta que su saber y su querer contingentes tienen toda su importancia, y la felicidad le es otorgada por gracia. Esta representación que se contradice a sí misma, la autoconciencia moral no la tomaba sobre sí, sino que la desplazaba a otra esencia distinta de ella. Pero este poner fuera de sí misma lo que ella tiene que pensar como necesario es una contradicción según la forma, igual que la primera lo era según el contenido. Mas, como lo que aparece como contradictorio y en cuya separación y redisolución anda dando vueltas la visión moral del mundo es en sí lo mismo, o sea, el puro deber en cuanto *saber puro* no es otra cosa que el *sí-mismo* de la conciencia, y el sí-mismo de la conciencia es el *ser* y *realidad efectiva*;—y como, igualmente, lo que debe estar más allá de la conciencia *efectiva* no es otra cosa que el pensar puro, esto es, de hecho, el sí-mismo, entonces, *para nosotros* o *en sí*, la autoconciencia retorna hacia dentro de sí, y sabe como a sí misma a aquella esencia en la que lo *realmente efectivo* es, a la vez, *saber puro* y *deber puro*. Ella misma se es, a sus ojos, lo plenamente válido en su contingencia, que sabe su singularidad inmediata como el saber y el actuar puro, como la verdadera efectividad y armonía.

Este *sí-mismo de la certeza moral*, espíritu inmediatamente cierto de sí en cuanto verdad absoluta y ser, es el *tercer sí-mismo* que ha llegado a ser ante nosotros a partir del tercer mundo del espíritu, y ha de compararse brevemente con los anteriores. La totalidad o realidad efectiva que se expone como la verdad del mundo moral es el sí-mismo de la *persona*; su existencia es el *ser-reconocido*. Así como la persona es el sí-mismo vacío de sustancia, esta existencia suya es también la realidad efectiva abstracta; la persona *vale*, y vale ciertamente de manera inmediata; el sí-mismo es el punto que descansa inmediatamente en el elemento de su ser; este punto es sin haberse separado de su universalidad, por eso, ninguno de los dos está en movimiento hacia el otro ni en movimiento mutuo, lo universal está dentro de él, sin diferenciación, y ni es contenido de sí-mismo, ni está el sí-mismo colmado por sí mismo. El *segundo sí-mismo* es el mundo de la cultura que ha llegado a su verdad, o el espíritu de la escisión que se ha devuelto a sí mismo: la libertad absoluta. En este sí-mismo, aquella primera unidad inmediata de singularidad y universalidad se disocia; lo universal, que sigue siendo igualmente esencia puramente espiritual, ser-reconocido o voluntad y saber universal, es *objeto* y contenido del sí-mismo y su realidad efectiva universal. Pero no tiene la forma de la existencia libre del sí-mismo; por eso, no llega a ningún cumplimiento en este sí-mismo, ni a ningún contenido positivo, no llega a mundo alguno. La autoconciencia moral deja libre, ciertamente, su universalidad, de tal manera que ésta llega a ser una naturaleza propia, y en la misma medida, la autoconciencia moral la mantiene firmemente dentro de sí como cancelada y asumida. Pero no es más que el juego simulador que va alternando ambas determinaciones. Sólo en cuanto certeza moral, llega a tener, por primera vez, dentro de su *certeza de sí*, el contenido para el deber previamente vacío, así como para el derecho vacío y la voluntad general vacía; y, puesto que esta certeza de sí es también lo *inmediato*, llega a tener la existencia misma.

Llegada a esta verdad suya, la autoconciencia moral, pues, abandona, o más bien cancela, la separación que había dentro de ella misma y de la que había surgido el disimulo de desplazar, la separación de lo *en-sí* y del *sí-mismo*, del deber puro en cuanto el *fin* puro y de la *realidad efectiva* en cuanto una naturaleza y sensibilidad contrapuestas al fin puro. Así retornada

dentro de sí misma, es espíritu moral *concreto* que no se da en la conciencia del deber puro una pauta vacía que estuviera contrapuesta a la conciencia efectiva, sino que el deber puro, así como la naturaleza a él contrapuesta, son momentos cancelados y asumidos; tal espíritu es, en una unidad inmediata, esencia *moral que se realiza efectivamente*, y la acción es figura moral inmediatamente *concreta*.

Se da el caso de una acción; como tal caso, es una realidad efectiva objetual para la conciencia que sabe. Ésta, en cuanto certeza moral, lo sabe de modo inmediato y concreto, y al mismo tiempo, él, el caso, es sólo tal como ella lo sabe. El saber es contingente en la medida en que es otro distinto del objeto; pero el espíritu cierto de sí mismo no es ya un saber así de contingente, ni una creación contingente de pensamientos dentro de sí, de los que la realidad efectiva fuera diversa, sino que, en tanto que la separación de lo *en-sí* y del *sí-mismo* ha quedado cancelada, el caso está inmediatamente dentro de la certeza *sensorial* del saber tal como él es *en-sí*, y sólo es *en-sí* tal como es dentro de este saber.—La acción, por consiguiente, en cuanto realización efectiva, es la forma pura de la voluntad; es la mera inversión de la realidad efectiva, en cuanto caso *que es*, en una realidad efectiva *obrada*, de mero modo del saber *objetual* en modo del saber acerca de la *realidad efectiva* en cuanto saber producido por la conciencia. Así como la certeza sensorial quedaba registrada inmediatamente en lo en-sí del espíritu, o más bien, invertida, también esta inversión es simple y no mediada, un paso por el concepto puro sin modificación del contenido, el cual se halla determinado por el interés de la conciencia que sabe acerca de él.—Además, la certeza moral no pone aparte las circunstancias del caso, separándolas en los diversos deberes. No se comporta como *medio positivo universal* en el que los deberes plurales obtuvieran, cada uno para sí, una sustancialidad no trastornada, de tal manera que, o bien no se pudiera actuar en absoluto, porque cada caso concreto contiene la contraposición en general, y en cuanto caso moral, la contraposición de los deberes, con lo que, en la determinación del actuar, siempre sería lesionado uno de los lados, uno de los deberes;—o bien, si se actúa, se lesiona efectivamente uno de los deberes contrapuestos. La certeza moral es, más bien, lo Uno negativo o el sí-mismo absoluto que anula estas

diversas sustancias morales; es un simple actuar conforme al deber, actuar que no cumple este o aquel deber, sino que sabe y hace lo justo concreto. De ahí que sólo ahora sea *actuar* moral en cuanto actuar; dentro del cual ha pasado la conciencia, previamente inactiva, de la moralidad.—La figura concreta del acto puede muy bien ser analizada por la conciencia diferenciadora en sus diversas propiedades, esto es, aquí, en diversas referencias morales, y éstas, o bien se declara a cada una absolutamente válida —y así tiene que ser si se supone que es un deber—, o bien son comparadas y examinadas. En la simple acción moral de la certeza moral, los deberes están amalgamados de tal manera que todas estas esencias singulares sufren un *derribo* inmediato, y dentro de la certeza que no vacila de la certeza moral, la sacudida que pone a prueba los deberes no tiene lugar en absoluto.

Ni tampoco se da en la certeza moral esa incertidumbre pendular de la conciencia que, ora pone fuera de sí la llamada moralidad pura, en otra esencia sagrada, y se tiene a sí misma por lo no sagrado, ora vuelve a poner dentro de sí la pureza moral, y el enlace de lo sensible y lo moral lo pone dentro de la otra esencia.

La certeza moral renuncia a todos esos emplazamientos y desplazamientos simulantes propios de la visión moral del mundo, toda vez que renuncia a la conciencia que entiende el deber y la realidad efectiva como contradictorios. Según esta última, yo actúo moralmente en tanto que soy *consciente* de estar cumpliendo nada más que el deber puro, y no *cualquier otra* cosa, esto es, de hecho, *en tanto que no actúo*. Pero en tanto que efectivamente actúo, soy consciente de *otra* cosa, de una *realidad efectiva* dada, y de una que yo quiero producir, tengo un fin *determinado* y cumplo un deber *determinado*; hay ahí dentro *otra cosa distinta* del deber puro, que era lo único que, supuestamente, se debía perseguir.—La certeza moral, en cambio, es la conciencia de que, si la conciencia moral declara que el *deber puro* es la esencia de su actuar, este fin puro es una disimulación de la Cosa; pues la Cosa misma es que el deber puro consiste en la abstracción vacía del pensar puro, y tiene su realidad y contenido sólo en una realidad efectiva determinada, una realidad efectiva que lo es de la conciencia misma, de la conciencia no como un ente de razón, sino como

algo singular. *Para sí* misma, la certeza moral tiene su verdad en la *certeza inmediata* de sí misma. Esta certeza *inmediata* concreta de sí misma es la esencia; considerada según la oposición de la conciencia, la *singularidad* propia inmediata es el contenido de la actividad moral; y la forma de esta actividad es justamente este sí-mismo en cuanto movimiento puro, a saber, en cuanto el *saber* o la *convicción propia*.

Examinado esto más de cerca en su unidad y en el significado de los momentos, vemos que la conciencia moral se captaba únicamente como lo *en-sí* o *esencia*; pero, en cuanto certeza moral, capta su ser-*para-sí* o su *sí-mismo*.—La contradicción de la visión moral del mundo se *disuelve*, esto es, la diferencia que le subyace muestra no ser ninguna diferencia, y la contradicción converge en la negatividad pura; mas ésta es, precisamente, el sí-mismo; un sí-mismo simple que es tanto ser *puro* como saber de sí en cuanto *esta* conciencia *singular*. Por eso, este sí-mismo constituye el contenido de la esencia antes vacía, pues es lo *efectivamente real* que ya no tiene el significado de ser una naturaleza extraña a la esencia y autónoma en sus propias leyes. Es, en cuanto lo negativo de la *diferencia* de la esencia pura, un contenido, y por cierto, un contenido tal que vale en y para sí.

Además, este sí-mismo, en cuanto saber puro igual a sí mismo, es lo *simplemente universal*, de tal manera que justamente esta esencia, en cuanto saber *suyo propio*, en cuanto convicción, es el *deber*. El deber no es ya lo universal que se enfrenta al sí-mismo, sino que se sabe de él que no tiene ninguna vigencia en este estado de separación; ahora es la ley la que, en virtud del sí-mismo, y no de ella, es el sí-mismo. Pero, por esa razón, la ley y el deber no tienen solamente el significado del *ser-para-sí*, sino también del *ser-en-sí*, pues ese saber, en virtud de su seipseigualdad, es justamente lo en-sí. Esto *en-sí* se separa también, dentro de la conciencia, de aquella unidad inmediata con el ser-para-sí; así, puesto enfrente, es *ser*, *ser para otro*.—De este deber se sabe ahora que, en cuanto deber abandonado por el sí-mismo, es sólo *momento*, ha descendido desde su significado de ser *esencia absoluta* al ser que no es sí-mismo, que no es *para sí*, que es, pues, *ser para otro*. Pero este ser para otro sigue siendo un momento esencial justamente porque el sí-mismo, en cuanto conciencia, constituye la oposición del ser-para-sí y del ser para otro, y ahora, el deber es en él

mismo algo inmediatamente *efectivo*, no es ya meramente la conciencia abstracta pura.

Este *ser para otro*, pues, es la sustancia que es en sí, diferenciada del sí-mismo. La certeza moral no ha abandonado el deber puro o lo *en-sí abstracto*; antes al contrario, este deber es el momento esencial de comportarse como *universalidad* respecto a otros. Es el elemento común de las autoconciencias, y este elemento es la sustancia en la que el acto tiene *subsistencia* y *realidad efectiva*; el momento del *ser-reconocido* por los otros. La autoconciencia moral no tiene este momento del ser-reconocida de la *conciencia pura* que *está ahí*; y por eso es algo que no actúa, que no realiza nada efectivamente. Su en-sí es, a sus ojos, o bien la esencia abstracta inefectiva, o bien el *ser* en cuanto una *realidad efectiva* que no es espiritual. Mientras que la *realidad efectivamente ente* de la certeza moral es una efectividad tal que es *sí-mismo*, esto es, es la existencia consciente de sí, el elemento espiritual del ser-reconocido. Por eso, esta actividad es sólo el traducir su contenido *singular* al elemento *objetual* en el que tal contenido es universal y reconocido, y precisamente el hecho de que sea reconocido hace de la acción una realidad efectiva. Reconocida, y por eso efectiva, lo es la acción porque la realidad efectiva existente está inmediatamente enlazada con la convicción o con el saber, o bien, en otros términos, porque el saber acerca de sus fines es inmediatamente el elemento de la existencia, el reconocer universal. Pues la esencia de la acción, el deber, consiste en la *convicción* que la certeza moral tiene respecto a él; esta convicción es justamente lo *en-sí* mismo; es la autoconciencia *universal en sí*, o bien, el estar-reconocido y por ende, la realidad efectiva. Lo que se ha obrado con la convicción del deber es, pues, inmediatamente, algo tal que tiene consistencia y está ahí. No se habla ya para nada, entonces, de que la buena intención no llegue a producirse, ni de que al bueno le vaya mal; sino que lo que se sabe como deber se ejecuta plenamente y llega a la realidad efectiva porque justamente lo conforme al deber es lo universal de toda autoconciencia, lo reconocido y, por tanto, lo que es. Pero tomado a solas y por separado, sin el contenido del sí-mismo, este deber es el *ser para otro*, lo transparente que no tiene más significado que el de una esencialidad sin enjundia.

Si miramos ahora retrospectivamente a la esfera con la que había hecho entrada la *realidad espiritual*: el concepto consistía en que enunciar la individualidad fuera lo *en y para sí*. Pero la figura que expresaba inmediatamente este concepto era la *conciencia honesta*, que andaba dando vueltas con la *Cosa abstracta misma*. Esta *Cosa misma* era allí *predicado*; mas sólo en la certeza moral es, por primera vez, *sujeto* que ha puesto en él todos los momentos de la conciencia, y para el que todos estos momentos, la sustancialidad como tal, la existencia externa y la esencia del pensar, se hallan contenidos en esta certeza de sí mismo. Sustancialidad como tal, la *Cosa misma* la tiene dentro de la eticidad, existencia externa la tiene en la cultura, esencialidad del pensar que se sabe a sí misma, la tiene en la moralidad, y en la certeza moral es el *sujeto* que sabe que estos momentos están en él mismo. Si lo único que la conciencia honesta atrapaba era siempre la *cosa vacía misma*, la certeza moral, en cambio, la gana con todo su relleno y cumplimiento, que ella le da por sí. Es este poder por el hecho de que sabe los momentos de la conciencia como *momentos* y, en cuanto que es su esencia negativa, los domina.

Si consideramos la certeza moral en referencia a las determinaciones singulares de la oposición que aparece al actuar, y a su conciencia de la naturaleza de tales determinaciones, vemos que, por de pronto, respecto a la *realidad efectiva* del *caso* en el que se haya de actuar, se comporta como algo *que sabe*. En la medida en que el momento de la *universalidad* está en este saber, forma parte del saber del actuar con concienzuda certeza moral el que abarque de modo ilimitado la realidad efectiva que tiene delante, y que sepa y pondere, entonces, con todo detalle, las circunstancias del caso. Pero este saber, dado que *tiene conocimiento* de la universalidad como un momento, sabe, por tanto, estas circunstancias de tal manera que es consciente de no abarcarlas, o de no tener certeza moral en ellas. La referencia verdaderamente universal y pura del saber sería una referencia a algo no *contrapuesto*, a sí mismo; pero el *actuar*, por la oposición que es esencial dentro de él, se refiere a algo negativo de la conciencia, a una *realidad efectiva que es en sí*. Siendo, frente a la simplicidad de la conciencia pura, lo absolutamente *otro*, o la multiplicidad *en sí*, esa realidad efectiva es una absoluta pluralidad de circunstancias que se divide y

extiende infinitamente, hacia atrás, en sus condiciones, a los lados, en circunstancias concomitantes, y hacia delante, en sus consecuencias. La conciencia con certeza moral, concienzuda, es consciente de esta naturaleza de la Cosa y de sus relaciones con ésta, y sabe que no conoce con la universalidad requerida el caso en el que está actuando, y que su presunción de estar sometiendo a consideración todas las circunstancias es nula. Pero no es que este tener conocimiento de todas las circunstancias y ponderarlas no se dé para nada; mas sólo como *momento*, como algo que es para *otros*; y su saber incompleto, por ser saber *suyo*, lo tiene ella por un saber suficiente y perfecto.

Lo mismo pasa con la universalidad de la *esencia*, o con la determinación del contenido por medio de la conciencia pura.—La certeza moral que pasa a la acción está en referencia con los múltiples aspectos del caso. Éste se desintegra, así como la referencia a él de la conciencia pura, con lo que la multiplicidad del caso es una multiplicidad de *deberes*.—La certeza moral sabe que tiene que elegir y decidir entre ellos; pues ninguno es absoluto en su determinidad o en su contenido, sino que sólo el *deber puro* lo es. Pero este *abstractum* ha alcanzado en su realidad, la de la certeza moral, el significado del yo autoconsciente. El espíritu cierto de sí mismo, en cuanto certeza moral, descansa sobre sí, y su universalidad *real*, o su deber, reside en su *convicción* pura del deber. Esta convicción *pura*, en cuanto tal, es tan vacía como el deber puro, puro en el sentido de que nada dentro de ella, ningún contenido determinado, es deber. Pero hay que actuar, y el individuo tiene que *determinar*; y el espíritu cierto de sí mismo, en el cual lo en-sí ha alcanzado el significado del yo autoconsciente, sabe que tiene esta determinación y contenido en la *certeza* inmediata de sí mismo. Ésta, en cuanto determinación y contenido, es la conciencia *natural*, es decir, las pulsiones y las inclinaciones.—La certeza moral no reconoce ningún contenido como absoluto para ella, pues es negatividad absoluta de todo lo determinado. Ella determina *a partir de sí misma*; pero el círculo del sí-mismo en el que cae la determinidad como tal es lo que se llama sensibilidad; no se encontrará a mano otra cosa que ésta para tener un contenido a partir de la certeza inmediata de sí mismo. Todo lo que en las figuras anteriores se presentaba como bueno o malo, como ley y derecho, es

algo *otro* que la certeza inmediata de sí mismo; es un *universal* que ahora es un ser para otro; o bien, examinado de otra manera, es un objeto que, mediando a la conciencia consigo misma, se interpone entre ella y su propia verdad, y más bien la separaría de sí misma que sería su inmediatez.—Mientras que, a los ojos de la certeza moral, la certeza de sí misma es la verdad inmediata pura; y esta verdad, entonces, es su certeza inmediata de sí misma representada en cuanto *contenido*, es decir, es, nada más y nada menos que el arbitrio del individuo singular y la azarosidad de su ser natural carente de conciencia.

Este contenido vale, a la vez, como *esencialidad* moral o como *deber*. Pues el deber puro, como ya resultó al examinar las leyes, es indiferente sin más a todo contenido, y tolera cualquier contenido. Aquí tiene, a la vez, la forma esencial del *ser-para-sí*, y esta forma de la convicción individual no es otra cosa que la conciencia de la vacuidad del deber puro, y de que éste es sólo momento, que la sustancialidad de la conciencia es un predicado que tiene su sujeto en el individuo cuyo albedrío dota al deber de contenido, puede atar cualquier contenido a esta forma y adherirle sobre él su cualidad de ser certeza moral.—Un individuo multiplica su propiedad de una cierta manera; existe el deber de que cada uno se ocupe de la conservación de sí mismo y de su familia, y no menos, también de la *posibilidad* de llegar a ser útil a sus prójimos y ayudar al necesitado. El individuo es consciente de que existe este deber, pues este contenido está inmediatamente contenido en la certeza de sí mismo; intelige, además, que en este caso está cumpliendo este deber. Quizás otros sostengan que esa manera cierta es un engaño, quizás *ellos* se fijen en otros aspectos del caso concreto; pero *él*, el individuo, se fija en este aspecto, siendo consciente como es de que la multiplicación de la propiedad es un deber puro.—Y así, lo que otros denominan violencia e injusticia cumple el deber de afirmar su autonomía frente a otros; lo que ellos llaman cobardía cumple el deber de conservar la propia vida y la posibilidad de ser útil al prójimo; mientras que eso que llaman valentía más bien lesiona ambos deberes. Pero la cobardía no debe ser tan torpe de no saber que la conservación de la vida y de la posibilidad de ser útil a otros son deberes, ni de no estar *convencida* de que su acción es conforme al deber, ni de no saber que lo conforme al deber consiste en el *saber*; si no,

cometería la torpeza de ser inmoral. Como la moralidad reside en la conciencia de haber cumplido el deber, esa conciencia no le va a faltar al modo de actuar que se llama cobardía, ni tampoco al que se llama valentía; el *abstractum* que se llama deber es susceptible también de este contenido, como cualquier *abstractum*; sabe, entonces, que lo que hace es un deber, y en tanto que lo sabe y que la convicción del deber es lo conforme al deber mismo, es reconocido por los otros; la acción vale por esa razón, y tiene existencia efectiva.

Frente a esta libertad que deposita cualquier contenido que se le ocurra, lo mismo uno que otro, en el medio universal pasivo del deber y del saber puros, no sirve de nada afirmar que es otro contenido el que había que depositar; pues, cualquiera que fuere, siempre tendría en él la *mácula de la determinidad*, de la que está libre el saber puro y que éste puede desdeñar como puede acoger cualquier otra. Todo contenido, por el hecho de estar determinado, está en la misma línea que otros, por más que parezca tener justamente el carácter de que, dentro de él, lo particular ha quedado cancelado. Toda vez que, en el caso realmente efectivo, el deber se divide, en general, en la *oposición*, y por ello, en la oposición de *singularidad* y *universalidad*, podría parecer que aquel deber cuyo contenido es lo universal mismo tendría por ello en él, inmediatamente, la naturaleza del deber puro, y que la forma y el contenido, por ende, se adecuarían aquí completamente; de manera, entonces, que, por ejemplo, la acción por el mayor bien general[164] sería preferible a la acción por el bien individual. Sólo que este deber universal es, como tal, lo que está *presente* en cuanto sustancia que es en y para sí, en cuanto Derecho y ley, y tiene vigencia *independientemente* del saber y de la convicción, así como del interés inmediato del individuo singular; es, pues, justamente aquello hacia cuya forma está orientada la moralidad. En lo que concierne al *contenido*, sin embargo, también es un contenido *determinado*, en la medida en que el mayor bien general se *contrapone* al individual singular; con lo que la suya es una ley tal que la certeza moral se sabe libre de ella sin más, dándose la absoluta autorización de ponerla o quitarla, de omitirla o de cumplirla.— Por consiguiente, entonces, esa diferenciación del deber frente a lo singular y frente a lo universal no es, según la naturaleza de la oposición como tal,

nada fijo y firme. Sino que, antes bien, lo que el individuo singular hace para sí también le viene bien a lo general; cuanto más se haya ocupado de sí, tanto mayor es, no sólo su *posibilidad* de ser útil a otros, sino su *realidad efectiva* misma, que no es más que esto: vivir y ser en conexión con los otros; su disfrute singular tiene, esencialmente, el significado de entregar con él a los otros lo suyo, y ayudarles a adquirir su propio disfrute. En el cumplimiento, entonces, del deber para con el individuo singular, esto es, para consigo, se cumple también el deber para con lo universal.—La *ponderación y comparación* de los deberes que haría entrada aquí desembocaría en el cálculo de las ventajas que lo universal de una acción reportaría, pero, por una parte, la moralidad recae con esto en la necesaria *azarosidad* de la *intelección*, y por otra, la esencia de la certeza moral es precisamente *atajar* estos *cálculos* y *ponderaciones*, y decidirse por sí misma sin parar en tales razones.

De esta manera, entonces, la certeza moral actúa y se mantiene en la unidad del *ser en-sí* y del ser *para-sí*, en la unidad del pensar puro y de la individualidad, y es el espíritu cierto de sí que tiene su verdad en él mismo, en su sí-mismo, en su saber, y la tiene ahí en cuanto saber del deber. Tal espíritu se mantiene ahí justamente por el hecho de que aquello que es *positivo* en la acción, tanto el contenido como la forma del deber y el saber de éste, pertenece al sí-mismo, a la certeza de sí; mientras que lo que quiere *enfrentarse* al sí-mismo en cuanto un *en-sí* propio, en cuanto no verdadero, vale sólo como cancelado, sólo como momento. De ahí que no valga el *saber universal* como tal, sino los *conocimientos* que *él* tenga de las circunstancias. En el deber, en cuanto *ser-en-sí* universal, el sí-mismo deposita el contenido que toma de su individualidad natural, pues ese contenido es lo que él tiene dado; por el medio universal en el que está, el contenido llega a ser el deber que el sí-mismo ejerce, y el deber puro vacío, justamente por eso, es puesto como cancelado, o como momento; este contenido es la cancelación de la vacuidad del deber, o el cumplimiento que lo colma.—Pero, igualmente, la certeza moral queda libre de todo contenido como tal; se absuelve de todo deber determinado que deba valer como ley; en la fuerza de la certeza de sí misma tiene la majestad de la autarquía absoluta para atarse o para soltarse.—Por esta razón, esta

autodeterminación es inmediatamente lo conforme al deber sin más; el deber es el saber mismo; pero esta simple condición de ser sí-mismo es lo en-sí; pues lo *en-sí* es la pura seipseigualdad, y ésta se halla en esta conciencia.

Este saber puro es, inmediatamente, *ser para otro*; pues, en cuanto pura seipseigualdad, es la *inmediatez*, o el ser. Pero este ser es, a la vez, lo universal puro, la condición de ser sí-mismos de todos; o bien, el actuar es reconocido, y por eso es efectivamente real. Este ser es el elemento por el que la certeza moral se halla inmediatamente en referencia de igualdad con todas las autoconciencias; y el significado de esta referencia no es la ley carente de sí-mismo, sino el sí-mismo de la certeza moral.

Mas en el hecho de que esto justo que la certeza moral obra sea a la vez *ser para otro* parece que adviene una desigualdad en ella. El deber que ella lleva a cumplimento es un contenido *determinado*; tal contenido es, ciertamente, el sí-mismo de la conciencia, y con ello, es su *saber* de sí, su *igualdad* consigo misma. Pero una vez llevada a cumplimiento, puesta en el medio universal del *ser*, esta igualdad ya no es *saber*, ya no es este diferenciar que cancela sus diferencias igual de inmediatamente; sino que dentro del ser está puesta la diferencia de manera subsistente, y la acción es una acción *determinada*, desigual del elemento de la autoconciencia de todos, por lo que no está necesariamente reconocida. Ambos lados, la certeza moral que actúa y la conciencia universal que reconoce esta acción como deber, están igualmente *libres* de la determinidad de este hacer. En virtud de esta libertad, la referencia que hay dentro del medio común de la conexión es, más bien, una relación de desigualdad perfecta; con lo cual la conciencia para la cual es la acción se halla en una perfecta incertidumbre acerca del espíritu cierto de sí mismo que actúa. Éste actúa, pone una determinidad como ente; los otros se atienen a este ser en cuanto verdad de él, y al hacerlo, están ciertos de él; en la acción, él ha enunciado lo que a sus ojos vale como deber. Sólo que él esta libre de cualquier deber *determinado*; él ha salido por allí donde ellos opinan que él es efectivamente real; y este medio del ser mismo, y el deber en cuanto que es *en sí*, valen a sus ojos sólo como momento. Lo que, entonces, él les emplaza delante, lo vuelve a disimular, o más bien, lo ha desplazado

inmediatamente. Pues su *realidad efectiva* es, a sus ojos, no ese deber y determinación emplazados fuera, sino aquellos que él tiene en la absoluta certeza de sí mismo.

Ellos no saben, entonces, si esta certeza moral es moralmente buena o mala, o mejor, no sólo no pueden saberlo, sino que tienen que tomarla también por mala. Pues, igual que ella está libre de la *determinidad* del deber y del deber en cuanto que es *en sí*, de la misma manera, también lo están ellos. Lo que ella les emplaza delante, ellos saben desplazarlo por sí mismos; es algo tal que por ello sólo queda expresado el *sí-mismo* de otro, no el suyo propio; no sólo se saben libres de ello, sino que tienen que disolverlo en su propia conciencia, aniquilándolo por el juicio y la explicación, a fin de conservarse sus sí-mismos.

Mas la acción de la certeza moral no es sólo esta *determinación* del ser, abandonada por el sí-mismo puro. Lo que debe valer y ser reconocido como deber, lo es sólo por el saber y la convicción de ello como deber, por el saber de su sí-mismo de hecho. Si el acto deja de tener a este sí-mismo en él, deja de ser lo único que es su esencia. Abandonado por esta conciencia, su existencia sería una realidad efectiva ordinaria, y la acción aparecería ante nosotros como un llevar a cumplimiento su placer y su deseo. *Lo que allí* debe ser, es aquí esencialidad únicamente por el hecho de que es *sabido* como individualidad que se enuncia a sí misma; y es este *ser sabido* lo que es lo reconocido, y lo que, *como tal*, debe tener *existencia*.

El sí-mismo llega a ser ahí *en cuanto sí-mismo*; el espíritu cierto de sí existe, en cuanto tal, para otros; su acción *inmediata* no es lo que vale y es realmente efectivo; lo reconocido no es lo *determinado*, no es lo *que es en sí*, sino, únicamente, el *sí-mismo* en cuanto tal, que se sabe. El elemento de ese subsistir es la autoconciencia universal; lo que accede a este elemento no puede ser el *efecto* de la acción: éste no resiste en ella, ni tiene permanencia alguna, sino que sólo la autoconciencia es lo reconocido, y gana realidad efectiva.

Con lo cual, una vez más, vemos que *lenguaje* es la existencia, el estar ahí del espíritu. Él es la autoconciencia que es *para otros*, que está inmediatamente *dada en cuanto tal*, y que, *en cuanto esta auto-conciencia*, es universal. Es el sí-mismo que se separa de sí mismo, que, en cuanto puro

yo=yo, se hace objetual a sí, en esta objetualidad se conserva también como *este sí-mismo* según el sí-mismo confluye inmediatamente con los otros y es *su* autoconciencia; se oye a sí tanto como es oído por los otros, y este oír es justamente el *ser ahí que ha llegado a hacerse sí-mismo*.

El contenido que el lenguaje ha ganado aquí no es ya el sí-mismo desgarrado, invertido e invirtiente del mundo de la cultura; sino el espíritu que ha retornado dentro de sí, el espíritu cierto de sí y, dentro de su sí mismo, cierto de su verdad o de su reconocimiento, y reconocido como este saber. El lenguaje del espíritu ético era la ley y la orden simple, y el lamento, que es más bien una lágrima por la necesidad; la conciencia moral, en cambio, es todavía *muda*, está encerrada cabe sí, dentro de su interior, pues, en ella, el sí-mismo no tiene existencia todavía, sino que la existencia y el sí-mismo están, por ahora, en mutua referencia externa. Pero el lenguaje surge sólo como medio de autoconciencias autónomas y reconocidas, y el *sí-mismo que está ahí* es, inmediatamente, el serreconocido universal, plural y, dentro de esta pluralidad, simple. El contenido del lenguaje de la certeza moral es *el sí-mismo que se sabe como esencia*. Esto es lo único que enuncia el lenguaje, y este enunciar es la verdadera realidad efectiva de la actividad y la vigencia de la acción. La conciencia enuncia su *convicción*; esta convicción es el único sitio donde la acción es deber; y además, esta última vale como deber únicamente por el hecho de que la convicción sea *enunciada*. Pues la autoconciencia universal está libre de la acción *determinada que solamente es*; a sus ojos, la acción, en cuanto *existencia*, en cuanto algo que *está ahí*, no vale nada, sino que vale la *convicción* de que ella es deber; y éste es efectivamente real en el lenguaje.—Darle a la acción realidad efectiva significa aquí traducir su contenido, no de la forma del *fin* o del *ser-para-sí* a la forma de la realidad efectiva *abstracta*, sino de la forma de la *certeza* inmediata de sí misma, que sabe su saber o ser-para-sí como la esencia, a la forma de la *aseveración* de que la conciencia está convencida del deber y sabe *por sí misma* que el deber es la certeza moral; esta aseveración asevera, entonces, que la conciencia está convencida de que su convicción es la esencia.

Si la aseveración de que se actúa por la convicción del deber es *verdadera* o no lo es, si lo que se obra es *efectivamente* el *deber* o no: frente

a la certeza moral, tales cuestiones o dudas no tienen ningún sentido.—En el caso de la primera pregunta, la de si la *aseveración* es *verdadera*, se estaría suponiendo que la intención interior es diversa de la que ofrece por fuera, es decir, que el querer del sí-mismo singular podría separarse del deber, de la voluntad de la conciencia universal y pura; que esta voluntad estaría puesta en el discurso, mientras que ese querer sería propiamente el resorte que impulsa la acción. Pero esta diferencia entre la conciencia universal y el sí-mismo singular es justamente la que se ha cancelado, y cuya cancelación es la certeza moral. El saber inmediato del sí-mismo cierto de sí es ley y es deber; su intención es lo justo por el hecho de ser su intención; lo único que se reclama es que él sepa esto y diga que él es la convicción de que su saber y querer son lo justo. El acto en sí mismo de enunciar esta aseveración cancela la forma de su particularidad; reconoce en ello la *necesaria universalidad del sí-mismo*; llamándose certeza moral, se llama puro saberse a sí mismo y puro querer abstracto, es decir, se llama un saber y querer universales que reconocen a los otros, es *igual* a ellos, pues ellos son justamente este puro querer y saberse, y por eso, ellos también lo reconocen. En el querer del sí-mismo cierto de sí, en este saber que el sí-mismo es la esencia, reside la esencia de lo justo.—Así, pues, el que dice que actúa de cierta manera por su certeza moral, está diciendo verdad, pues su certeza moral es el sí-mismo que sabe y quiere. Pero tiene que *decirlo* de manera esencial, pues este sí-mismo, a la vez, tiene que ser sí-mismo *universal*. Esto no está en el *contenido* de la acción, pues tal contenido, en virtud de su *determinidad*, es, en sí, indiferente; sino que la universalidad reside en la forma de la acción; esta forma es la que se ha de poner como efectivamente real; es el *sí-mismo* que, en cuanto tal, es efectivamente real en el lenguaje, se declara como lo verdadero, y precisamente en ello reconoce a todos los sí-mismos y es reconocido por ellos.

La certeza moral, pues, en la majestad de su sublimidad por encima de la ley determinada y de todo contenido del deber, deposita cualquier contenido arbitrario en su saber y su querer; es la genialidad moral la que sabe que la voz interior de su saber inmediato es voz divina, y en tanto que, en este saber, sabe también, inmediatamente, la existencia, es la fuerza

creadora divina, que tiene su vitalidad en su concepto. Es, asimismo, el servicio divino dentro de sí mismo; pues su actuar es contemplar esta divinidad suya propia.

A la vez, este servicio divino solitario es, esencialmente, el servicio divino de una *comunidad*[165], y el puro e interior *saberse* y oírse a sí mismo avanzan hasta el momento de la *conciencia*. La contemplación de sí es su existencia *objetual*, y este elemento objetual es el acto de enunciar su saber y querer como algo *universal*. Por este enunciar, el sí-mismo se convierte en algo vigente, y la acción en la obra que hay que llevar a cabo. La realidad efectiva y la subsistencia de su actividad es la autoconciencia universal; pero el acto de enunciar la certeza moral pone a la certeza de sí misma como Sí mismo puro, y por ello, como sí-mismo universal; los otros dan validez a la acción en virtud de este discurso en el que el sí-mismo es expresado y reconocido como la esencia. El espíritu y la sustancia de la asociación entre ellos es, pues, la aseveración mutua de su condición de certeza moral, sus buenas intenciones, el regocijo de esta pureza recíproca y el solazarse en la magnificencia del saber y del enunciar, del guardar y cuidar tal excelencia.—En la medida en que esta certeza moral todavía diferencie entre su conciencia *abstracta* y su *autoconciencia*, tiene su vida únicamente *oculta* en Dios; cierto es que éste está *inmediatamente* presente a su espíritu y su corazón, a su sí-mismo, pero lo manifiesto, su conciencia efectiva y el movimiento mediador de la misma, es, a ojos de ella, algo otro distinto de ese interior oculto y la inmediatez de la esencia presente. Únicamente en la compleción de la certeza moral se cancela la diferencia entre su conciencia abstracta y su autoconciencia. Ella sabe que la conciencia *abstracta* es justamente este *sí-mismo*, este ser-para-sí cierto de sí, sabe que, en la *inmediatez de la referencia* del sí-mismo a lo en-sí —que, puesto fuera del sí-mismo, es la esencia abstracta y lo oculto a ella— *ha quedado cancelada* justamente la *diversidad*. Pues referencia *mediadora* será aquella en la que los referidos no sean uno y el mismo, sino que se sean mutuamente *otros*, y sólo en un tercero sean uno; pero, de hecho, la referencia *inmediata* no se llama sino unidad. La conciencia, una vez que se eleva por encima de esa carencia de pensamiento que consiste en tener todavía por diferencias a estas diferencias que no lo son, sabe la inmediatez

de la presencia de la esencia dentro de ella como la unidad de la esencia y de su sí-mismo, sabe, entonces, su sí-mismo como lo en-sí vivo, y este su saber como la religión, la cual, en cuanto saber contemplado o que está ahí, es el hablar de la comunidad acerca de su espíritu.

Vemos aquí, por tanto, que la autoconciencia ha regresado a su interior más íntimo, ante lo cual se desvanece toda exterioridad como tal: a la contemplación del yo=yo en la que este yo es toda esencialidad y toda existencia. Se hunde en este concepto de sí misma, pues ha sido llevada hasta el ápice de sus extremos, y por cierto, de tal manera que los diferentes momentos por los que ella es real, o es todavía *conciencia*, no son para nosotros solamente estos extremos puros, sino que lo que es para sí, y lo que a sus ojos es *en sí* y lo que a sus ojos es *existencia*, se ha esfumado en abstracciones que ya no tienen solidez ni sustancia para esta conciencia; y todo lo que hasta ahora era esencia para la conciencia ha regresado a estas abstracciones.—Depurada hasta esta pureza, la conciencia es su figura más pobre, y esta pobreza, que constituye su única posesión, es ella misma un desaparecer; la *certeza* absoluta en la que se ha disuelto la sustancia es la *no-verdad* absoluta que se colapsa; es la *autoconciencia* absoluta en la que la *conciencia* se hunde.

Si consideramos este hundirse dentro de sí misma, vemos que, para la conciencia, la sustancia que es *en-sí* es el saber en cuanto *su* saber. En cuanto conciencia, ella está separada en la oposición entre ella y el objeto que es la esencia para ella; pero justamente este objeto es lo perfectamente transparente, es *su* sí-mismo, y su conciencia es sólo el saber de sí. Toda vida, y toda esencialidad espiritual, han regresado dentro de este sí-mismo, y han perdido su diversidad respecto al yo-mismo. De ahí que los momentos de la conciencia sean esas abstracciones extremas, ninguna de las cuales se mantiene en pie, sino que se pierde en las otras, y las genera. Es la alternancia de la conciencia desdichada consigo misma, pero una alternancia que, para ella, se produce en el interior de ella, y es consciente de ser el concepto de la razón, concepto que aquella conciencia desdichada sólo era *en sí*. La certeza absoluta de sí misma se muda de golpe, ante ella misma en cuanto conciencia, entonces, inmediatamente, en el apagarse de un sonido, en objetualidad de su ser para sí; pero este mundo creado es su

discurso, que también es oído inmediatamente, y cuyo eco vuelve sólo a ella. De ahí que este regreso no tenga el significado de que ella sea aquí *en* y *para sí*; pues la esencia no es, a sus ojos, *en-sí* alguno, sino que lo es ella misma; ni tampoco tiene *existencia*, pues lo objetual no llega a ser algo negativo del sí-mismo efectivo; así como este último no llega a la realidad efectiva. Le falta la fuerza de exteriorizarse, la fuerza de hacerse cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de mancillar la magnificiencia de su interior por medio de la acción y de la existencia, y, a fin de conservar la pureza de su corazón, rehúye el contacto con la realidad, y se obstina en la terca flojedad para renunciar a su sí-mismo enconado hasta la última abstracción y darse sustancialidad, o para transformar su pensar en ser y confiarse a la diferencia absoluta. Por eso, el objeto hueco que ella se genera lo rellena únicamente con la conciencia de la vaciedad; su actividad es el anhelar que, en el llegar a ser sí misma, no hace sino perderse hasta quedar en objeto sin esencia y, saliendo de esta pérdida para volver a caer dentro de sí, sólo se encuentra como perdida;—en esta pureza transparente de sus momentos, es un alma desgraciada, lo que se llama un *alma bella*, que se va apagando dentro de sí, y se desvanece como un humo sin figura que se disuelve en el aire.

Pero este silencioso confluir de esencialidades sin tuétano de la vida que se ha escapado ha de tomarse todavía en el otro significado de la *realidad efectiva* de la certeza moral, y en la *aparición* de su movimiento, y hay que examinar a la certeza moral en cuanto que actúe.—El momento *objetual* que hay en la conciencia se ha determinado antes como conciencia universal; el saber que se sabe a sí mismo, en cuanto que es *este* sí-mismo, es diferente de otros sí-mismos; el lenguaje en el que todos ellos se reconocen mutuamente como actuando con certeza moral, esta igualdad universal, se descompone en la desigualdad del ser-para-sí singular, cada conciencia, a partir de su universalidad, se ha reflejado también, sin más, dentro de sí; por aquí hace entrada la oposición de la singularidad frente a los otros individuos singulares y frente a lo universal, y es esta relación y este movimiento lo que hay que examinar.—O bien, en otros términos, esta universalidad y el deber tienen el significado, simplemente contrapuesto, de la singularidad determinada que se exceptúa de lo universal, de lo general,

para la cual el deber puro no es más que la universalidad que ha salido a la *superficie* y se ha vuelto hacia fuera; el deber reside únicamente en las palabras, y se considera un ser para otros. La certeza moral, estando dirigida, por de pronto, sólo *de manera negativa* al deber en cuanto *este deber determinado dado*, se sabe libre de él; pero, en tanto que llena el deber vacío con un contenido *determinado a partir de sí misma*, tiene la conciencia positiva de que ella, en cuanto este sí-mismo, hace de sí el contenido; su sí-mismo puro, en cuanto saber vacío, es lo que no tiene contenido ni determinación; el contenido que ella le da está tomado de su sí-mismo *en cuanto este* sí-mismo determinado, y está tomado de sí, en cuanto individualidad natural, y al hablar de la cualidad de la certeza moral que hay en su actuar es consciente, sin duda, de su sí-mismo puro, pero, en el *fin* de su actuar en cuanto contenido efectivo, es consciente de sí en cuanto este individuo singular particular y de la oposición entre lo que es para sí y lo que es para otro, de la oposición entre la universalidad o el deber y su estarreflejada a partir de éste.

La oposición en la que la certeza moral entra en cuanto *que actúa*, si se expresa de esta manera en su interior, es, al mismo tiempo, la desigualdad hacia fuera en el elemento de la existencia, la desigualdad de su singularidad particular frente a otro singular. —Su particularidad consiste en que los dos momentos que constituyen su conciencia, el sí-mismo y lo en-sí, valen dentro de ella como *valores desiguales*, y por cierto, con la determinación de que la certeza de sí misma es la esencia *frente a lo en-sí* o lo *universal*, que sólo vale como momento. A esta determinación interior, pues, se enfrenta el elemento de la existencia, o la conciencia universal, la cual es más bien la universalidad, el deber, la esencia, mientras que la singularidad, en cambio, que es para sí frente a lo universal, vale únicamente como momento cancelado. Ante este aferrarse al deber, la primera conciencia vale como *el mal*, porque es la desigualdad de su *ser-dentro-de-sí* con lo universal, y, en tanto que, al mismo tiempo, enuncia que su actividad es igualdad consigo misma, que es deber y tiene la condición de certeza moral, es considerada como *hipocresía*.

El *movimiento* de esta oposición es, por de pronto, la instauración formal de la igualdad entre lo que el mal es en sí y lo que enuncia; tiene que

ponerse ahora de manifiesto que ella es mala y, así, que su existencia es igual a su esencia: la *hipocresía* tiene que ser *desenmascarada*.—Este regreso de la desigualdad presente en ésta a la igualdad no ha tenido ya lugar por el hecho de que la hipocresía, como suele decirse, pague su tributo al deber y la virtud justamente al adoptar la *apariencia* de éstos, y los use como máscara para su propia conciencia no menos que para la conciencia extraña; por que en ese reconocer lo contrapuesto se halle contenida en sí la igualdad y la coincidencia.—Pues ocurre, más bien, que la hipocresía, al mismo tiempo y en la misma medida, ha salido de este reconocer el lenguaje y se ha reflejado dentro de sí, y en el usar lo que es *en-sí* sólo como un *ser para otro*, se halla contenido para todos, más bien, el propio desprecio del mismo y la exposición de su falta de esencia para todos. Pues lo que se deja usar como una herramienta exterior se muestra como una cosa que no tiene ninguna gravedad propia dentro de sí.

Además, esta igualdad no llega a producirse porque la conciencia malvada se obstine unilateralmente en sí, ni por el juicio de la conciencia universal.—Si aquélla se niega a sí frente a la conciencia del deber y afirma que eso que esta última declara como maldad, como absoluta desigualdad con lo universal, es un actuar de acuerdo con la ley y la certeza moral interna, entonces, dentro de esta aseveración unilateral de la igualdad, permanece su desigualdad con el otro, puesto que éste no la cree ni tampoco la reconoce.—O bien, dado que el obstinarse unilateral en un *único* extremo se disuelve a sí mismo, el mal confesaría entonces, ciertamente, ser un mal, pero al hacerlo, se cancelaría *inmediatamente* y ni sería hipocresía ni se desenmascararía como tal. De hecho, se confiesa como mal por la afirmación de que, contrapuesto como está a lo reconocido como universal, actúa según *su* ley y certeza moral internas. Pues, si esta ley y certeza moral no fueran la ley de su *singularidad* y de su *arbitrio*, no serían algo interno, propio, sino lo universalmente reconocido. Por eso, quien dice que actúa frente a los otros según *su* propia ley y certeza moral, está diciendo, de hecho, que los maltrata. Pero la certeza moral *efectiva* no es este obstinarse en el saber y la voluntad que se contrapone a lo universal, sino que lo universal es el elemento de su *existencia*, y su lenguaje declara que su actividad es el deber *reconocido*.

Ni tampoco este obstinarse de la conciencia universal en su condena[166] es un desenmascaramiento ni una disolución de la hipocresía.—Al clamar contra esta que es mala, abyecta, etc., apela con tal condena a *su* propia ley, igual que la conciencia *malvada* apela a la *suya*. Pues aquélla entra en escena contra ésa, y por ello, entra como una ley particular. No tiene, pues, ninguna precedencia sobre la otra, antes bien la legitima, y este celo hace justamente lo contrario de lo que cree estar haciendo: a saber, lo que él llama deber verdadero y que debe ser universalmente reconocido, lo muestra como algo *no reconocido*, y le concede así al otro el mismo derecho de ser-para-sí.

Pero esta condena, al mismo tiempo, tiene otro lado, por el cual llega abrir una vía para que se disuelva la oposición que aquí se da.—La conciencia de *lo universal* no se comporta, frente a la primera, como conciencia *efectiva que actúe*, pues la realmente efectiva es más bien la primera conciencia, sino que, contrapuesta a ella, se comporta como la que no está atrapada en la oposición de singularidad y universalidad que hace entrada en el actuar. Ella permanece en la universalidad del *pensamiento*, se comporta como algo que *aprehende*, y su primera acción es sólo el juicio y la condena.—Ahora bien, por medio de esta condena, como acabamos de ver, se sitúa junto a la primera, y ésta, *gracias a esta igualdad*, llega a contemplarse a sí misma en esta otra conciencia. Pues la conciencia del deber se comporta de manera *aprehendiente*, *pasiva*; pero, por eso, está en contradicción consigo en cuanto voluntad absoluta del deber; consigo, que es sin más la que determina desde sí. Le va muy bien conservarse en la pureza, pues *no actúa*; es la hipocresía que pretende que el juzgar y condenar se tomen como un acto *efectivo*, y en lugar de por la acción, quiere demostrar su probidad enunciando que tiene unas convicciones excelentes. De modo que la conciencia del deber tiene la misma hechura que aquella conciencia a la que se le hace el reproche de que pone el deber únicamente en el discurso. En ambas, el lado de la realidad efectiva es igualmente diferente del discurso; en una, por el *fin egoísta* de la acción, en otra, por *faltar la acción* como tal, falta cuya necesidad reside en el acto de enunciar el deber mismo, ya que éste, si no hay acto, carece de todo significado.

Pero la práctica de juzgar hay que examinarla también como acción positiva del pensamiento, y tiene un contenido positivo; gracias a este lado, se hace más completa la contradicción presente en la conciencia que aprehende, así como su igualdad con la primera conciencia.—La conciencia que actúa enuncia que este hacer determinado suyo es un deber, y la conciencia que juzga no puede negárselo; pues el deber es forma susceptible de cualquier contenido, sin contenido ella misma; o bien, la acción concreta, diversa en ella misma y poliédrica, tiene en ella el lado universal —que es el que se toma como deber— tanto como el lado particular, que constituye la participación y el interés del individuo. Ahora bien, la conciencia que juzga no se queda parada en ese lado del deber y en el saber que el que actúa tenga de lo que sean su deber, la relación y el estado de su realidad efectiva. Sino que se atiene al otro lado, conjuga la acción en lo interior, y la explica a partir de su *intención*, que es diversa de aquélla, y de los *resortes* egoístas. Toda acción, así como es susceptible de que se examine si es conforme al deber, también lo es de que se haga este otro examen de la *particularidad*; pues, en tanto que acción, es la realidad efectiva del individuo.—Esta práctica de juzgar, entonces, saca la acción fuera de su existencia, y la reflexiona hacia lo interior, o hacia la forma de la particularidad propia.—Si la acción va acompañada de fama, el juzgar sabe que eso interior es *adicción* a la fama; si se adecúa a la posición social el individuo, sin ir más allá de ella, y si está hecha de tal manera que la individualidad no lleva esa posición colgando de ella, como una determinación externa, sino que esta universalidad se colma totalmente por sí misma y precisamente por eso se muestra como capaz de algo más alto, entonces, el juzgar sabe lo interno de la acción como apetito de honores, etc. En tanto que, en la acción en general, el que actúa llega a la contemplación de *sí mismo* en la objetualidad, o llega al autosentimiento de sí en su existencia, y por tanto, al placer, el juzgar sabe lo interior como pulsión hacia una felicidad propia, aunque ésta consistiera únicamente en la vanidad moral interior, en el placer de ser consciente de la propia excelencia y en el aperitivo de la esperanza de una felicidad futura.—Ninguna acción puede sustraerse a un juicio de este género, pues el deber por el deber, este fin puro, es lo inefectivo; su realidad efectiva la tiene en el obrar de la

individualidad, y por ello, la acción tiene en ella el lado de la particularidad. — No hay héroe para el ayuda de cámara; pero no porque aquél no sea héroe, sino porque éste es… el ayuda de cámara, con el cual el héroe no trata como héroe, sino como alguien que come, bebe, se viste y, en general, en la singularidad de las necesidades y de la representación. Con lo que para la práctica de enjuiciar no hay ninguna acción en la que ella no pueda contraponer el lado de la singularidad de la individualidad al lado universal de la acción, y en la que, frente al que actúa, no pueda hacer de ayuda de cámara de la moralidad.

Esta conciencia que juzga, por ende, es ella misma *abyecta*, pues divide la acción, y produce y retiene la desigualdad consigo misma. Es, además, una *hipocresía*, porque hace como si semejante emitir juicios no fuera *otra manera* de ser malo, sino la *conciencia recta y justa* de la acción, y dentro de esta irrealidad efectiva y vanidad de saberlo todo y saberlo mejor, se pone a sí misma más allá de los actos que vilipendia, y quiere que su hablar inactivo sea tomado por una *realidad efectiva* excelente.—Haciéndose, entonces, igual al que actúa y al que está juzgando, es conocida por éste como lo mismo que él. Este que actúa no se encuentra aprehendido por ella meramente como algo extraño y desigual de ella, sino, que, antes bien, encuentra que ella, por su propia hechura, es igual que él. Contemplando esta igualdad y *enunciándo*la, *se confiesa* y espera que la otra, igual que se ha igualado a él en el hecho, también replicará a su *discurso*, pronunciará en él su igualdad, y entonces intervendrá la existencia que reconoce. Su confesión no es una humillación, una degradación, un envilecimiento en la relación frente al otro; pues este enunciar no es lo unilateral por medio de lo cual sentara su *desigualdad* con él, sino que sólo en virtud de la contemplación de la *igualdad* del otro con él se enuncia, enuncia de su lado, en su confesión, la *igualdad entre ellos*, y la enuncia por la razón de que el lenguaje es la *existencia*, *el estar ahí* del espíritu en cuanto sí-mismo inmediato; espera, entonces, que el otro contribuya por su parte a esa existencia.

Mas a esta confesión del mal: *yo he sido*, no sigue la réplica de una confesión igual. No era eso lo que se pretendía con aquella práctica de juzgar; ¡al contrario! El juzgar repudia esa comunidad, y es el corazón duro

que es para sí y rechaza la continuidad con el otro.—Con lo cual, la escena se invierte. La conciencia que se confesaba se ve rechazada, y ve en la otra la injusticia de negarse a salir desde su interior a la existencia del discurso, y de contraponer al mal la belleza de su alma mientras contesta a la confesión con la cerviz tiesa del carácter que se mantiene igual a sí y el mutismo de mantenerse dentro de sí y no humillarse el otro. Lo que aquí se pone es la más alta sublevación del espíritu cierto de sí mismo; pues el espíritu se contempla como este *saber simple* del *sí-mismo* en el otro, y por cierto, de tal manera que la figura externa de este otro tampoco es, como en la riqueza, algo carente de esencia, no es una cosa, sino que es el pensamiento, el saber mismo lo que se le mantiene contrapuesto, es esta continuidad absolutamente fluida del *saber* puro que rehúsa establecer su comunicación con él: con él, que ya en su confesión renunciaba al ser *separado* para sí, y se ponía como particularidad cancelada y por consiguiente, como la continuidad con lo otro, como universal. Pero lo otro, la conciencia que condena, se reserva en ella su ser-para-sí que no se comunica; en el que se confiesa conserva justo lo mismo, pero que éste ya ha desechado de sí. Se muestra, de este modo, como la conciencia abandonada por el espíritu y que lo niega, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño y maestro de todo acto y de toda realidad efectiva, puede rechazar ésta y hacer que no haya ocurrido. Al mismo tiempo, la conciencia que condena no conoce la contradicción en la que incurre, al no dejar que el rechazo que ha ocurrido en *el discurso* valga como rechazo verdadero, mientras que ella misma tiene la certeza de su espíritu, no en una acción efectiva, sino en su interior, y tiene su existencia en el *discurso* de su juicio condenatorio. Es, pues, ella misma la que frena el regreso del otro desde el acto a la existencia espiritual del discurso y a la igualdad del espíritu, y por medio de esta dureza produce la desigualdad que todavía está presente.

Ahora bien, en la medida en que el espíritu cierto de sí mismo, en cuanto alma bella, no posee la fuerza para despojarse del saber de sí mismo que se atiene a sí, no puede alcanzar a igualarse con la conciencia rechazada ni, por tanto, a contemplar la unidad de ellas mismas en el otro, no puede llegar a la existencia; de ahí que la igualdad sólo llegue a producirse de

modo negativo, como un ser sin espíritu. El alma bella, carente de realidad efectiva, cogida en la contradicción entre su sí-mismo puro y la necesidad que éste tiene de despojarse y exteriorizarse en el ser y mudarse en realidad efectiva, cogida en la *inmediatez* de esta oposición retenida —una inmediatez que sólo es el término medio y la reconciliación de la oposición ascendida hasta su abstracción pura, y que es puro ser o la nada vacía—, el alma bella, pues, en cuanto conciencia de esta contradicción que hay en su inmediatez no reconciliada, queda sacudida hasta la locura, y se deshace en una nostálgica tuberculosis. Con lo cual renuncia, de hecho, al duro retener *su ser-para-sí*, pero no produce más que la unidad, carente de espíritu, del ser.

La igualación verdadera, a saber, la que es *autoconsciente* y *es ahí*, está ya, conforme a su necesidad, contenida en lo que antecede. El romperse el duro corazón y la elevación de éste hasta la universalidad son el mismo movimiento, que estaba expresado en la conciencia que se confesaba a sí misma. Las heridas del espíritu sanan sin que queden cicatrices; el acto no es lo imperecedero, sino que es retomado por el espíritu dentro de sí, y el lado de la singularidad, que está presente en el acto, ya sea como intención, o como negatividad existente y límite suyo, es lo que desaparece inmediatamente. El sí-mismo que realiza efectivamente, la forma de su acción, es sólo un *momento* del todo, e igualmente lo es el saber que determina por medio de la condena y que establece la diferencia entre los lados singular y universal del actuar. Aquella conciencia mala pone este despojamiento de sí, o a sí misma, como momento, atraída hacia la existencia que confiesa por la contemplación de sí mismo en el otro. Pero a este otro, a la conciencia que condena, igual que a aquella se le rompía su existencia unilateral no reconocida de ser-para-sí particular, también tiene que rompérsele su condena unilateral no reconocida; e igual que aquélla presenta el poder del espíritu por encima de su realidad efectiva, ésta presenta el poder por encima de su concepto determinado.

Ésta, sin embargo, hace renuncia del pensamiento que divide[167], y de la dureza del ser-para-sí firmemente adherido a él, porque, de hecho, se contempla a sí misma en la primera. La cual, siendo la que rechaza su realidad efectiva y hace de sí *esto cancelado*, se presenta, de hecho, como

universal; desde su efectividad exterior, retorna hacia dentro de sí como esencia; la conciencia universal, entonces, se reconoce ahí a sí misma.— Este perdón que le otorga a la primera es la renuncia a sí, a su esencia *inefectiva*, con la que iguala a aquel otro que era actuar *efectivo*, y a lo que era llamado el mal por la determinación que el actuar adquiere en el pensamiento, lo reconoce como bueno, o mejor dicho, abandona la diferencia del pensamiento determinado y su juicio determinante que es para sí, igual que el otro abandona el determinar que es-para-sí de la acción. —La palabra de reconciliación es el espíritu *que está ahí*, que contempla el saber puro de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el saber puro de sí como singularidad que es absolutamente en sí: un mutuo reconocerse que es el *espíritu absoluto*.

Éste accede a la existencia sólo en la cúspide en la que su saber puro acerca de sí mismo es la oposición y el intercambio consigo mismo. Sabiendo que su *saber puro* es la *esencia* abstracta, él es este deber que sabe en oposición absoluta frente al saber que, en cuanto *singularidad* absoluta del sí-mismo, se sabe la esencia. Aquel saber primero es la continuidad pura de lo universal que sabe que la singularidad que se sabe como esencia es lo nulo en sí, es el mal. Mientras el segundo saber es la discreción absoluta que se sabe a sí misma absoluta dentro de su pura unidad, y sabe que aquello universal es lo irreal e inefectivo, que es sólo *para otros*. Ambos lados se han depurado hasta esta pureza en la que no hay ya en ellos ninguna existencia carente de sí-mismo, nada negativo de la conciencia, sino que aquel *deber* es el carácter, que permanece igual a sí, de su saberse a sí mismo, y este mal tiene también su fin en su *ser-dentro-de-sí*, y su realidad efectiva en su discurso; el contenido de este discurso es la sustancia de su persistencia; el discurso es la aseveración de la certeza del espíritu dentro de sí mismo.— Ninguno de los espíritus ciertos de sí mismos tiene otro fin que su puro sí-mismo, ni otra realidad y existencia que precisamente ese sí-mismo puro. Pero siguen siendo diversos, y la diversidad es absoluta, porque está puesta en este elemento del concepto puro. Y no sólo es absoluta para nosotros, sino también para los conceptos mismos que se hallan en esta oposición. Pues estos conceptos son, ciertamente, conceptos mutuamente *determinados*, pero, a la vez, son, en sí,

universales, de manera que colman toda la extensión del sí-mismo, y este sí-mismo no tiene otro contenido que esta determinidad suya, que ni lo transciende ni es tampoco más restringida que él; pues una de las determinidades, lo absolutamente universal, es tan puro saberse a sí mismo como el otro, la discreción absoluta de la singularidad, y ambos son únicamente este puro saberse. Ambas determinidades, pues, son los conceptos puros que saben, cuya determinidad es ella misma, inmediatamente, saber, o bien, cuya *relación* y oposición es el yo. Por consiguiente, son *recíprocamente* estos contrapuestos sin más; es lo perfectamente *interior* que se ha colocado frente a sí mismo, y ha accedido a la existencia; ellas constituyen el *saber puro* que, por medio de esta oposición, está puesto como *conciencia*. Pero todavía no es *autoconciencia*. Esa realización efectiva la tiene en el movimiento de esa oposición. Pues tal oposición es, más bien, la *continuidad indiscreta* y la *igualdad* del yo=yo; y cada uno *para sí*, precisamente por la contradicción de su universalidad pura, la cual a la vez sigue oponiéndose a su igualdad con el otro y se separa de él, cancelándose en él mismo. Por este despojamiento en el que se exterioriza, este saber dividido en su *existencia* regresa a la unidad del sí-mismo; es el yo *efectivamente real*, el universal saberse *a sí mismo* en su *absoluto contrario*, en el saber que es-*dentro-de-sí*, el cual, en virtud de la pureza de su ser-dentro-de-sí separado, es él mismo el saber perfectamente universal. El sí que reconcilia, en el que ambos yoes se desasen de su *existencia* contrapuesta, es la *existencia* del *yo* extendido a la duplicidad, que permanece igual a sí en ella y que, en su exteriorización y contrario perfectos, tiene la certeza de sí mismo;—es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro.

(CC.) LA RELIGIÓN

VII

LA RELIGIÓN

En las configuraciones habidas hasta aquí, que se diferencian, de manera general, como *conciencia, autoconciencia, razón* y *espíritu*, también nos hemos encontrado con la *religión*, ciertamente, como *conciencia de la esencia absoluta*; mas sólo desde el *punto de vista de la conciencia* que es consciente de la esencia absoluta; pero no ha aparecido la esencia absoluta *en y para sí* misma, ni la autoconciencia del espíritu en esa forma.

Ya la *conciencia*, en la medida en que es *entendimiento*, llega a ser conciencia de lo *suprasensible*, o de lo *interno* de la existencia objetual. Pero lo suprasensible, o lo eterno, o comoquiera que se lo denomine, *carece de sí-mismo*; no es, de primeras, más que lo *universal* que todavía queda muy alejado de ser el espíritu que se sabe como espíritu.—En consecuencia, la *autoconciencia* que alcanzaba su compleción en la figura de la conciencia desdichada era sólo el dolor del espíritu, dolor que pugnaba por salir de nuevo a la objetualidad, pero sin alcanzarla. Por eso, la unidad de la autoconciencia *singular* y de su *esencia* inmutable a la que esa conciencia desdichada se transportaba seguía siendo algo *más allá* de ella.—La *razón* inmediatamente ahí, que brotaba para nosotros a partir de aquel dolor, y las figuras que le son peculiares, no tienen ninguna religión, porque la autoconciencia de ellas se sabe, o se busca, en el presente *inmediato*.

En cambio, en el mundo ético sí veíamos una religión, a saber, la religión del *mundo subterráneo*; es la fe en la noche terrible y desconocida del *destino*, y en la Euménide del *espíritu que ha partido*; siendo aquélla la

negatividad pura en forma de universalidad, y ésta, la misma negatividad en forma de singularidad. La esencia absoluta es, entonces, ciertamente, en esta última forma, el *sí-mismo*, y es algo *presente*, como no puede menos de serlo el sí-mismo; sólo que el sí-mismo Singular es *esta* sombra singular que tiene separada de sí a la universalidad que es el destino. Es, ciertamente, sombra, *ésta de aquí cancelada*, y por ende, es sí-mismo universal; pero aquel significado negativo no se ha mudado todavía en este significado positivo; y por eso, el sí-mismo cancelado sigue significando todavía, de manera inmediata, esta sombra particular y carente de esencia. —Pero el destino, sin el sí-mismo, sigue siendo la noche sin conciencia que no llega a la diferenciación dentro de ella ni a la claridad del saberse a sí mismo.

Esta fe en la nada de la necesidad y en el mundo subterráneo se convierte en *fe* en el *cielo*, porque el sí-mismo que ha partido tiene que reunirse con su universalidad, tiene que abrirla y sacar de ella lo que él contiene, y llegar así a aclararse. Pero este *reino* de la fe, veíamos que sólo en el elemento del pensar despliega su contenido sin el concepto, y lo veíamos, por ello, sucumbir en su destino, a saber, en la *religión* de la *Ilustración*. En ésta, se reinstaura de nuevo el más allá suprasensible del *entendimiento*, pero de tal manera que la autoconciencia queda satisfecha en el más acá y a lo suprasensible, al más allá *vacío* al que no se ha de conocer ni de temer, no lo sabe ni como sí-mismo ni como poder.

En la religión de la moralidad, finalmente, se reestablecía que la esencia absoluta es un contenido positivo, pero éste se hallaba unificado con la negatividad de la Ilustración. Tal contenido era su *ser*, que también se había recogido en el sí-mismo y permanecía ahí enclaustrado, y era un *contenido diferenciado,* cuyas partes negaba tan inmediatamente cuanto que ellas estaban emplazadas. Pero el destino en el que este movimiento contradictorio se hundía era el sí-mismo consciente de sí en cuanto destino de la *esencialidad* y la *efectividad*.

El espíritu que se sabe a sí mismo es inmediatamente, dentro de la religión, la propia *autoconciencia* pura de ese espíritu. Aquellas figuras suyas que hemos examinado —el espíritu verdadero, el espíritu extrañado de sí y el espíritu cierto de sí mismo— lo constituyen conjuntamente en su

conciencia, la cual hace frente a su mundo sin reconocerse en él. Pero, en la certeza moral, se somete, igual que su mundo objetual como tal, así como su representación y sus conceptos determinados, y es ahora, entonces, autoconciencia que está cabe sí. En esta autoconciencia tiene él para sí, *representado como objeto*, el significado de ser el espíritu universal que contiene dentro de sí toda esencia y toda efectividad; pero no es en la forma de la realidad efectiva libre o de la naturaleza que aparece autónomamente. Tiene, ciertamente, *figura*, o la forma del ser, en tanto que es *objeto* de su conciencia, pero, dado que tal conciencia está puesta en la religión con la determinación esencial de ser *auto*conciencia, esa figura es perfectamente transparente a sí; y la realidad efectiva que el espíritu contiene está encerrada dentro de él, o cancelada dentro de él, exactamente de la misma manera que cuando decimos *toda la realidad efectiva*: es realidad efectiva *pensada*, universal.

Así, pues, en tanto que, dentro de la religión, la determinación de la conciencia propiamente dicha del espíritu no tiene la forma del libre *ser-otro*, su *existencia* es diferente de su *autoconciencia*, y su efectividad propiamente dicha cae fuera de la religión; es, desde luego, un único espíritu de ambas, pero su conciencia no las abarca a las dos a la vez, y la religión aparece como una parte de la existencia y de las actividades y afanes, siendo otra parte la vida en su mundo efectivo. Ahora bien, sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu, o el espíritu dentro de la religión, son lo mismo, con lo que la religión quedará completa y acabada si ambos llegan a ser uno igual al otro: no sólo que la realidad efectiva del espíritu quede englobada por la religión, sino, a la inversa, que él llegue a ser efectivamente, a sus propios ojos, como espíritu autoconsciente de sí como él, y *objeto de su propia conciencia*.—En la medida en que, dentro de la religión, el espíritu se *representa* ante sí mismo, es, ciertamente, conciencia, y la realidad efectiva que la religión encierra es la figura y el vestido de su representación. Pero, en esta representación, a la realidad efectiva no le ocurre su derecho perfecto, a saber, el de no ser solamente vestido, sino existencia libre y autónoma; a la inversa, por faltarle estar completa y acabada en ella misma, es una figura determinada que no alcanza aquello que debe presentar, a saber, el espíritu

autoconsciente de sí. Para que la figura de éste lo expresara ella misma, tendría que no ser nada distinto de él, y él tendría que haberse aparecido o que ser efectivamente real tal como él es en su esencia. Sólo así se alcanzaría también lo que puede que parezca ser la exigencia de lo contrario, a saber, que el *objeto* de su conciencia tenga, a la vez, la forma de la realidad efectiva *libre*; pero sólo el espíritu que se es a sí objeto como espíritu absoluto se es a sí una realidad efectiva tan libre como para que él permanezca en ella consciente de sí.

En tanto que, primero, se hace la diferencia entre la autoconciencia y la conciencia propiamente dicha, entre la *religión* y el espíritu en su mundo, o el estar ahí del espíritu, este ser ahí, su existencia, consiste en la totalidad del espíritu en la medida en que sus momentos se presentan como disociándose unos de otros, y cada uno para sí. Pero esos momentos son la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* y el *espíritu*: esto es, el espíritu, en cuanto espíritu inmediato, que no es todavía conciencia del espíritu. La totalidad *resumida* de tales momentos constituye al espíritu en su existencia mundana sin más; el espíritu como tal contiene las configuraciones precedentes en las determinaciones universales, en los momentos que acabamos de nombrar. La religión presupone todo el curso de las mismas, y es la totalidad *simple* o el sí-mismo absoluto de ellas.—Por lo demás, su transcurso en la relación con la religión no puede representarse en el tiempo. Todo el espíritu es sólo en el tiempo, y las figuras que son figuras de todo el *espíritu* como tal se exponen en una serie sucesiva; pues sólo el todo tiene realidad efectiva propiamente dicha, y por tanto, la forma de la libertad pura frente a lo otro, forma que se expresa como tiempo. Pero los *momentos* del todo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, por ser momentos, no tienen ninguna existencia diversa unos de otros.—Así como se diferenciaba entre el espíritu y sus momentos, se ha de diferenciar, todavía, en tercer lugar, entre estos momentos mismos y su determinación singularizada. En efecto, a cada uno de tales momentos lo volvíamos a ver, a su vez, en él mismo, diferenciándose en un transcurso propio y configurándose de manera diversa; tal como en la conciencia, por ejemplo, se diferenciaban la certeza sensorial y la percepción. Estos últimos lados se disocian en el tiempo, y pertenecen a un *todo particular*.—Pues el espíritu

desciende desde su *universalidad determinándose* hasta la *singularidad*. La determinación, o el término medio, es la *conciencia*, *autoconciencia*, etc. Pero la *singularidad* la constituyen las figuras de cada uno de estos momentos. Por eso, éstas exponen al espíritu en su singularidad o *realidad efectiva*, y se diferencian en el tiempo, de tal manera, sin embargo, que la que sigue conserva y retiene en ella a las que le preceden.

Por eso, pues, si la religión es la compleción del espíritu, donde los momentos singulares de éste —conciencia, autoconciencia, razón y espíritu— *regresan* y han *regresado* como a su fundamento, éstos, entonces, constituyen conjuntamente la *realidad efectiva existente* del espíritu entero, el cual sólo es en cuanto movimiento de estos lados suyos, diferenciándose y regresando dentro de sí. El llegar a ser de la *religión como tal* está contenido dentro del movimiento de los momentos universales. Pero, toda vez que cada uno de estos atributos ha sido expuesto —no sólo tal como se determina en general, sino tal como es *en y para sí*, es decir, tal como transcurre dentro de sí mismo como un todo— entonces, no sólo se ha originado también con ello el llegar a ser de la religión *como tal*, sino que esos transcursos íntegros de los aspectos *singulares* contienen, a la vez, las *determinidades* de la *religión* misma. El espíritu entero, el espíritu de la religión, vuelve a ser el movimiento que va desde su inmediatez hasta alcanzar el *saber* de lo que él es *en sí* o inmediatamente y conseguir que la *figura* en la que él aparece para su conciencia sea perfectamente igual a su esencia, y él tenga una visión a sí tal como él es.—En este llegar a ser, pues, él mismo está en figuras *determinadas* que constituyen las diferencias de este movimiento; con lo que, a la vez, la religión determinada también tiene un espíritu *efectivo determinado*. Por tanto, si al espíritu que se sabe a sí le pertenecen, como tal, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, a las figuras *determinadas* del espíritu que se sabe a sí les pertenecen las formas *determinadas* que se desarrollaban dentro de la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, en cada una de ellas de forma particular. La figura *determinada* de la religión entresaca para su espíritu efectivamente real, de entre las figuras de cada uno de los momentos de éste, la que le corresponde a ella. La determinidad única de la religión

repasa atravesándolos todos los aspectos de su existencia efectivamente real y les imprime este sello común.

De este modo, las figuras que han ido entrando en escena hasta aquí se ordenan ahora de manera distinta a como aparecían en su serie, algo sobre lo que se han de hacer antes, brevemente, las precisiones necesarias.—En la serie que hemos considerado, cada momento, ahondándose hacia dentro de sí, se elaboraba formando un todo en el seno de su principio peculiar; y el conocer era la profundidad o el espíritu en el que tenían su sustancia los que no tienen para sí ninguna subsistencia. Pero, a partir de ahora, esta sustancia ya ha aflorado; ella es la profundidad del espíritu cierto de sí mismo, la que no le permite al principio singular aislarse y hacerse un todo dentro de sí mismo, sino que, reuniendo y manteniendo juntos en su seno todos estos momentos, progresa en toda esta riqueza de su espíritu efectivo, y todos sus momentos particulares toman y acogen dentro de sí, en común, la misma determinidad del todo.—Este espíritu cierto de sí mismo y su movimiento son la verdadera realidad de esos momentos y el ser *en y para sí* que le corresponde a cada uno singularmente.—Así, pues, si la serie única que había hasta aquí, en su progresar, marcaba por medio de nudos los retornos que tenían lugar dentro de ella, pero se continuaba a partir de ellos a lo largo de una única línea, a partir de ahora, por así decirlo, se ha roto en estos nudos, en los momentos universales, y está descompuesta en muchas líneas que, congregadas en un único haz, se reúnen, a la vez, simétricamente, de manera que converjan las mismas diferencias en las que cada línea particular se configuraba dentro de ella misma.—Por lo demás, es patente por sí mismo, a partir de toda la exposición, cómo hay que entender la ordenación aquí representada de las direcciones universales, y que es superfluo hacer la observación de que estas diferencias se han de concebir, esencialmente, sólo como momentos del devenir, y no como partes; en el espíritu efectivamente real, son atributos de su sustancia; mientras que en la religión son, más bien, predicados del sujeto.—Asimismo, *en sí* o *para nosotros*, todas las formas como tales se hallan, desde luego, contenidas en el espíritu y en cada momento; pero, en el caso de su realidad efectiva como tal, lo que importa únicamente es cuál

determinidad está para él en su *conciencia*, en cuál expresa él su sí-mismo o en cuál figura sabe él su esencia.

La diferencia que se había hecho entre el espíritu *efectivamente real* y el espíritu que se sabe como espíritu, o entre él mismo como conciencia y como autoconciencia, está cancelada en el espíritu que se sabe según su verdad; su conciencia y su autoconciencia están compensadas. Pero como la religión está aquí, de primeras, *de manera inmediata*, esta diferencia no ha regresado todavía al espíritu. Lo único que se ha sentado es el *concepto* de la religión; en él, la esencia es la *autoconciencia*, la cual se es a sí toda la verdad, y contiene en ella toda la realidad efectiva. Esta autoconciencia, en cuanto conciencia, se tiene a sí como objeto; el espíritu que, de primeras, se sabe a sí *de manera inmediata* se es a sí, pues, espíritu en la *forma* de la *inmediatez*, y la determinidad de la figura en que se aparece a sí es la del *ser*. Este ser, ciertamente, no se ha *colmado y cumplido* ni con la sensación o con la materia múltiple, ni con los demás momentos, fines y determinaciones unilaterales; sino con el espíritu, y es sabido por él mismo como toda verdad y realidad efectiva. De modo que este *cumplimiento* no es igual a su figura, y el espíritu, en cuanto esencia, no es igual a su conciencia. Sólo como espíritu absoluto es, por primera vez, efectivamente real en tanto que, igual que está en la *certeza de sí mismo*, también está, a sus propios ojos, en su *verdad*, o dicho de otro modo, en tanto que los extremos en los que se divide como conciencia lo son uno para otro en figura de espíritu. La configuración que adopta el espíritu como objeto de su conciencia permanece cumplida y colmada de la certeza del espíritu en cuanto sustancia; gracias a ese contenido desaparece el que el objeto se rebaje a objetualidad pura, a forma de la negatividad de la autoconciencia. La unidad inmediata del espíritu consigo mismo es el fundamento o la conciencia pura dentro de la cual la conciencia se disocia. Encerrado de este modo en su pura autoconciencia, el espíritu no existe dentro de la religión como creador de una naturaleza sin más; sino que lo que él produce en este movimiento son sus figuras como espíritus que, conjuntamente, constituyen la integridad de su manifestación, y este movimiento mismo es el llegar a ser de su realidad efectiva perfecta a través de los lados singulares de ella, o de sus realidades efectivas imperfectas.

La primera realidad efectiva de este espíritu es el concepto de la religión misma, o bien, ésta en cuanto *religión inmediata* y, por tanto, *natural*; en ella, el espíritu se sabe como su propio objeto en figura natural o inmediata. Pero la *segunda realidad efectiva* es necesariamente ésta: saberse en la figura de la *naturalidad cancelada* o del *sí-mismo*. Es, entonces, la *religión artificial*[168]; pues, la figura se eleva hasta la forma del *sí-mismo* por el *producir* de la conciencia, con lo que ésta contempla en su objeto su actividad, o el sí-mismo. La *tercera*, finalmente, cancela y asume el carácter unilateral de las dos primeras; el *sí-mismo* es tanto un sí-mismo *inmediato* como la *inmediatez* es *sí-mismo*. Si en la primera el espíritu está, como tal, en forma de conciencia y en la segunda en forma de autoconciencia, en la tercera está en forma de la unidad de ambas; tiene la figura de lo *en* y *para-sí*; y estando él representado tal como él es en y para sí, eso es la *religión puesta de manifiesto*. Pero aunque sea dentro de ella como él llega, sin duda, a su *figura* verdadera, la figura misma, precisamente, y la *representación*, son todavía el lado no superado desde el cual el espíritu tiene que pasar al *concepto* para disolver plenamente dentro de él la forma de la objetualidad, dentro de él, que encierra también dentro de sí a este contrario suyo. Entonces, el espíritu ha captado el concepto de sí mismo, igual que nosotros sólo entonces lo captamos por primera vez a él, y su figura o el elemento de su existencia, en tanto que es concepto, es el espíritu mismo.

A. LA RELIGIÓN NATURAL

El espíritu que sabe al espíritu es conciencia de sí mismo, y se es a sí en la forma de lo objetual, *es*; y al mismo tiempo, es el *ser-para-sí*. *Él es para sí*, es el lado de la *auto*conciencia, y lo es, por cierto, frente al lado de su conciencia, o del referirse a sí en cuanto *objeto*. En su conciencia, es la contraposición y, por ello, la *determinidad* de la figura en la que se aparece y se sabe a sí. De esta última es de lo único que se trata en este examen de la religión, puesto que su esencia no configurada, o su concepto puro, ya se

nos ha dado. Pero, a la vez, la diferencia entre la conciencia y la autoconciencia cae dentro de esta última; la figura de la religión no contiene la existencia del espíritu tal como éste es naturaleza libre, desde el pensamiento, ni pensamiento libre, desde la existencia, sino que ella es la existencia contenida en el pensar, así como algo pensado que a sus propios ojos está ahí.—En función de la *determinidad* de esta figura en la que el espíritu se sabe, es como una religión se diferencia de otra; mas ha de hacerse notar, a la vez, que la presentación de este saber suyo de sí en función de esta *determinidad singular* no agota, de hecho, la totalidad de una religión efectivamente real. La secuencia de las diferentes religiones que irán resultando presenta a su vez, asimismo, tan sólo los diferentes aspectos de una única religión, a saber, de cada *religión singular*, y las representaciones que parecen distinguir a una religión efectiva frente a otra ocurren en cada una de ellas. Al mismo tiempo, empero, hay que examinar la diversidad también como una diversidad de la religión. Pues, en tanto que el espíritu se encuentra en la diferencia de su conciencia y de su autoconciencia, el movimiento tiene la meta de cancelar y asumir esa diferencia capital, y de, a la figura que es objeto de la conciencia, darle la forma de la autoconciencia. Pero esta diferencia no queda ya asumida por el hecho de que las figuras que la conciencia contiene tengan en ellas también el momento del sí-mismo y Dios sea *representado* como *autoconciencia*. El sí-mismo *representado* no es lo *efectivamente real*; el que, como cualquier otra determinación más cercana de la figura, pertenezca en verdad a ésta, en parte es algo que ha de ser puesto en ella por la actividad de la autoconciencia, y en parte la determinación inferior tiene que mostrar que ha sido asumida y concebida por la superior. Pues lo representado deja de ser algo representado y de ser extraño a su esencia sólo por el hecho de que el sí-mismo lo ha producido y, por tanto, contempla la determinación del objeto como *suya* y, por ende, se contempla a sí en él.—Por esta actividad, a la vez, la determinación inferior ha desaparecido; pues la actividad es lo negativo que se ejecuta al coste de otro; en la medida en que esa determinación sigue ocurriendo, también se retira hacia la condición de inesencial; así como, al contrario, allí donde la determinación inferior sigue dominando pero también ocurre la superior, la primera, carente de sí-

mismo, tiene su sitio al lado de la otra. Por eso, si las diversas representaciones que haya dentro de una religión singular presentan, ciertamente, todo el movimiento de sus formas, el carácter de cada una está determinado por la unidad particular de la conciencia y de la autoconciencia, esto es, por el hecho de que la última ha abrazado dentro de sí la determinación del objeto de aquélla, se la ha apropiado perfectamente a través de su actividad y la sabe como la esencial frente a las otras.—La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu *efectivamente real* tenga igual hechura que la figura con la que él se contempla a sí en la religión: así, por ejemplo, cuando Dios se hace hombre en la religión oriental, ello no tiene ninguna verdad, porque su espíritu efectivo carece de esta reconciliación.—No es pertinente aquí retornar desde la totalidad de las determinaciones hasta esta determinación singular y mostrar en qué figura dentro de ellas y de su religión particular se hallan contenidas íntegramente todas las demás. La forma superior, relegada bajo una inferior, carece de su significado para el espíritu autoconsciente, sólo de manera superficial le pertenece a él y a su representación. Debe ser examinada en su significado propio característico, allí donde es principio de esta religión particular y se halla acreditada por su espíritu efectivamente real.

a. La esencia luminosa

El espíritu, en cuanto que es la *esencia* que es *autoconciencia* —o la esencia autoconsciente que es toda verdad y sabe a toda efectividad como sí mismo—, frente a la realidad que él se da en el movimiento de su conciencia, no es, de primeras, nada más que *su concepto*, y este concepto, frente al día de este despliegue, es la noche de su esencia, frente a la existencia de sus momentos en cuanto figuras autónomas, es el misterio creador de su nacimiento. Este misterio tiene dentro de sí mismo su revelación; pues la existencia tiene en este concepto su necesidad, porque él es el espíritu que se sabe, tiene en su esencia, por lo tanto, el momento de ser conciencia y de representarse a sí objetualmente.—Esa existencia es el

yo puro que, en su exteriorización, tiene dentro de sí, en cuanto *objeto universal*, la certeza de sí mismo, o bien, este objeto es para él la compenetración de todo pensar y toda realidad efectiva.

En la primera escisión inmediata del espíritu absoluto que se sabe, la figura de éste tiene la determinación que corresponde a la *conciencia inmediata*, o a la certeza *sensorial*. Él se contempla en la forma del *ser*, pero no del *ser* sin espíritu colmado con las determinaciones contingentes de la sensación, ser que pertenece a la certeza sensorial, sino del ser colmado, cumplido, del espíritu. Tal ser encierra dentro de sí, igualmente, la forma que ocurría en la autoconciencia inmediata, la forma del señor frente a la autoconciencia del espíritu retirándose de su objeto.—Este ser colmado con el concepto del espíritu es, pues, la *figura* de la referencia *simple* del espíritu a sí mismo, o la figura de la ausencia de figura. Tal figura, en virtud de esta determinación, es la pura *esencia luminosa* del amanecer, la que todo lo contiene y todo lo llena, y se preserva en su sustancialidad sin forma. Su ser-otro es lo negativo igualmente simple, las *tinieblas*; los movimientos de su propia exteriorización, sus creaciones dentro del elemento sin resistencia de su ser-otro son ríos de luz en su simplicidad, son, a la vez, su ser-para-sí y su regreso desde su existencia, ríos de fuego que devoran la configuración. La diferencia que esta esencia luminosa se da prolifera, por cierto, en la sustancia de la existencia, y se configura en las formas de la naturaleza; pero la simplicidad esencial de su pensar anda errabunda dentro de ella, sin consistencia ni entendimiento, expande sus fronteras hasta la desmesura, y a su belleza, aumentada hasta la magnificencia, la disuelve en su sublimidad.

De ahí que el contenido que este *ser* puro desarrolla, o su percibir, sea un jugar sin esencia adherido a esta sustancia, la cual se limita a *despuntar* sin *sucumbir*, sin ser sujeto y afirmar sólidamente sus diferencias por medio del sí-mismo. Las determinaciones de esta sustancia no son más que atributos que no maduran hasta sostenerse por sí mismos, sino que se quedan sólo en nombres de lo Uno de múltiples nombres. Éste está investido de las múltiples fuerzas de la existencia y de las figuras de la realidad efectiva, como con un adorno sin sí-mismo; tales fuerzas y figuras no son más que mensajeros de su poder, desprovistos ellos mismos de

voluntad propia, contemplación de su magnificencia y voces de su alabanza.

Pero esta vida tambaleante tiene que determinarse hasta el *ser-para-sí*, y darle subsistencia a sus figuras evanescentes. El *ser inmediato* en el que se opone a sus conciencia es él mismo poder *negativo* que disuelve sus diferencias. Es, pues, en verdad, el *sí-mismo*; y por esa razón, el espíritu pasa a saberse en la forma del sí-mismo. La pura luz disgrega su simplicidad arrojándola como una infinitud de formas, y se entrega en sacrificio al ser-para-sí, para que lo singular tome subsistencia en su sustancia.

b. La planta y el animal

El espíritu autoconsciente que ha caminado desde la esencia sin figura hacia dentro de sí, o que ha elevado su inmediatez hasta el sí-mismo como tal, determina su simplicidad como una multiplicidad del ser-para-sí, y es la religión de la *percepción* espiritual en la que él se descompone en una pluralidad innúmera de espíritus más débiles y más vigorosos, más ricos y más pobres. Este panteísmo, que empieza siendo el subsistir *tranquilo* de estos átomos espirituales, se convierte en movimiento *hostil* dentro de sí mismo. La inocencia de la *religión floral*, que no es más que representación sin sí-mismo del sí-mismo, pasa a la seriedad de la vida en lucha, a la culpa de la *religión animal*, y la quietud y la impotencia de la individualidad que contempla pasa al ser-para-sí destructor.—De nada sirve haberle quitado a las cosas de la percepción la *muerte de la abstracción* y haberlas elevado hasta ser esencia de la percepción espiritual; la animización de este reino de espíritus tiene en ella a la muerte por la determinidad y la negatividad que invade su indiferencia inocente. Por medio de ella, la dispersión en la multiplicidad de las figuras-planta quietas deviene un movimiento hostil en el que ella queda restregada y consumida por el odio de su ser-para-sí.—La autoconciencia *efectivamente real* de este espíritu disperso es una multitud de espíritus del pueblo aislados y asociales que, movidos por su odio, se combaten hasta la muerte y se hacen conscientes de determinadas figuras de

animales como si fueran su esencia, pues no son otra cosa que espíritus de animales, vidas animales separándose y particularizándose, conscientes de ellas sin universalidad.

En este odio, empero, queda restregada y consumida la determinidad del ser-para-sí puramente negativo, y por este movimiento del concepto, el espíritu entra en otra figura. El ser-para-sí *cancelado* es la forma del *objeto* producida por el sí-mismo, o mejor dicho, el sí-mismo producido, que se consume y restriega, esto es, que llega a ser una cosa. Por eso, por encima de los espíritus animales que no hacen más que descuartizarse, sale ganando el que trabaja, aquel cuya actividad no es sólo negativa, sino que apacigua y es positiva. La conciencia del espíritu, entonces, es a partir de ahora el movimiento que va tanto más allá del *ser-en-sí* inmediato como más allá del *ser-para-sí* abstracto. Lo en-sí, al rebajarse, por la oposición, a una determinidad, ha dejado de ser la forma propia del espíritu absoluto, y es más bien una realidad efectiva que su conciencia se encuentra tal cual, contrapuesta a sí como existencia común, y la cancela, y que, igualmente, no es sólo este *ser-para-sí* que cancela, sino que también produce su representación, el ser-para-sí expuesto como forma de un objeto. Este producir, sin embargo, no es todavía lo perfecto, sino una actividad condicionada y el darle forma a algo presente.

c. El maestro artesano

El espíritu aparece aquí, entonces, como *maestro artesano*, y su actividad por la que él se produce a sí mismo como objeto, pero sin haber aprehendido todavía el pensamiento, es un trabajar instintivo, igual que las abejas que construyen sus celdas.

La primera forma, por ser la inmediata, es la forma abstracta del entendimiento, y la obra no está todavía llena en ella misma del espíritu. Los cristales de las pirámides y obeliscos, sencillas conexiones de líneas rectas con superficies planas y proporciones iguales de las partes de las que se ha eliminado la inconmensurabilidad de las curvas: tales son los trabajos de este maestro artesano de la estricta forma. Ésta, por su mera

inteligibilidad de forma, no es su significado en ella misma, no es el sí-mismo espiritual. Las obras, entonces, o bien tan sólo acogen al espíritu dentro de sí, como a un espíritu extraño que ha partido, abandonando su compenetración viva con la realidad efectiva, y que se recoge, él mismo muerto, en estos cristales desprovistos de vida; o bien se refieren externamente a él como a un espíritu tal que es él mismo externo y no está ahí como espíritu: como a la luz que se abre y asciende, arrojando su significado sobre ellas.

La separación de la que parte el espíritu que trabaja, la del *ser-en-sí* que se hace materia que ese espíritu elabora, y la del *ser-para-sí* que es el *lado* de la autoconciencia que trabaja, tal separación se le ha hecho a él objetual en su obra. Su esfuerzo ulterior tendrá que dirigirse a cancelar esa separación del cuerpo y del alma, vestir y configurar a ésta en ella misma mientras que a aquél le da alma. Ambos lados, al aproximarse mutuamente, retienen, uno frente a otro, la determinidad del espíritu representado, y la de la envoltura que los reviste; el acuerdo del espíritu consigo mismo contiene esta oposición de la singularidad y la universalidad. Al acercarse la obra en sus lados a sí misma, ocurre por ello, a la vez, también lo otro: que se acerca a la autoconciencia trabajadora, y ésta, en la obra, llega al saber de ella misma tal como es en y para sí. Pero así sólo se constituye, por ahora, el lado abstracto de la *actividad* del espíritu, la cual no sabe todavía su contenido dentro de sí misma, sino que lo sabe en su obra, que es una cosa. El maestro artesano mismo, el espíritu todo, no ha aparecido todavía, sino que es la esencia todavía interior y oculta que, en cuanto un todo, sólo está presente descompuesto en la autoconciencia activa y en el objeto que ella produce.

El envoltorio que los reviste, entonces, la realidad efectiva externa, que sólo ahora, por primera vez, se ha elevado a la forma abstracta del entendimiento, lo trabaja el maestro artesano para convertirlo en una forma animada. Aprovecha para ello la vida vegetal, que no es ya sagrada, como lo era para el impotente panteísmo interior, sino que el maestro artesano, que ya no se capta como la esencia que-es-para-sí, la toma como algo utilizable, y la rebaja a adorno y aspecto exterior. Pero no la aplica sin alterarla, sino que, trabajador de la forma autoconsciente, aniquila a la vez

la condición efímera que la existencia inmediata de esta vida lleva consigo, y aproxima sus formas orgánicas a las formas del pensamiento, más estrictas y universales. La forma orgánica, que, dejada en libertad, prolifera y se multiplica, sometida, por su lado, a la forma del pensamiento, eleva, por otro lado, estas figuras rectilíneas y planas a una redondez más llena de alma: una mezcla que se convierte en la raíz de la arquitectura libre.

Ahora bien, esta morada, lado del *elemento universal* o de la naturaleza inorgánica del espíritu, encierra también dentro de sí una figura de la *singularidad* que aproxima al espíritu que antes ha partido de la existencia, interno o exterior a ella, a la realidad, igualando con ello la obra a la autoconciencia activa. El trabajador recurre primero a la forma del *ser-para-sí* como tal, a la *figura animal*. Que ya no es inmediatamente consciente de sí en la vida animal lo demuestra por el hecho de que se constituye frente a ésta como la fuerza que produce y se sabe en ella como en *su* obra; con lo que esa figura se convierte, a la vez, en una figura cancelada, y en el jeroglífico de otro significado, de un pensamiento. Por eso, el trabajador ya no la usa únicamente a ella, ni totalmente, sino que la mezcla con la figura del pensamiento, con la figura humana. Pero a la obra le falta todavía la figura y la existencia en la que el sí-mismo existe como sí-mismo: le falta aún enunciar en ella misma que encierra dentro de sí un significado interior, le falta el lenguaje, el elemento en el que está presente el sentido que cumple y llena. Por eso, la obra, aunque se haya purificado totalmente de lo animal y lleve en ella únicamente la figura de la autoconciencia, es la figura todavía muda, que precisa de los rayos del sol que despunta para tener un sonido producido por la luz, y que es sólo resonancia y no lenguaje, sólo muestra un sí-mismo externo, no el interior.

Frente al sí-mismo externo de esta figura está la otra, la que anuncia que tiene en ella un *interior*. La naturaleza que retorna a su esencia rebaja su multiplicidad viva, que se singulariza y se extravía en su movimiento, a un cascarón inesencial que es la *cubierta de lo interior*; y esto interior sigue siendo, por de pronto, la tiniebla simple, lo inmoto, la piedra negra sin forma.

Ambas presentaciones contienen la *interioridad* y *la existencia ahí*: los dos momentos del espíritu; las dos presentaciones contienen, a la vez, los

dos momentos en la relación contrapuesta, el sí-mismo, tanto como interno cuanto como externo. Se trata de unificar a ambos.—El alma de la estatua modelada en forma humana no viene todavía del interior, no es todavía el lenguaje, la existencia ahí que es interior en ella misma, y lo interno de la existencia pluriforme es todavía lo que, sin sonido, no se diferencia dentro de sí mismo, y todavía está separado de su lado externo, al cual pertenecen todas las diferencias.—Por eso, el maestro artesano unifica ambos en la mezcla de la figura natural y de la autoconsciente, y estas esencias ambiguas, enigmáticas ante sí mismas, la esencia consciente en pugna con la que no tiene conciencia, emparejando lo interno simple con lo externo de múltiples figuras, la oscuridad del pensamiento con la claridad de la manifestación exterior, irrumpen en la lengua de una sabiduría más profunda y difícil de entender.

En esta obra, cesa el trabajo instintivo que engendraba la obra sin conciencia frente a la autoconciencia; pues, en ella, la actividad del maestro artesano, que constituye la autoconciencia, va al encuentro de un interior igualmente autoconsciente, que se enuncia. Con su trabajo, el maestro artesano se ha elevado a la escisión de su conciencia, en la que el espíritu encuentra al espíritu. En esta unidad del espíritu autoconsciente, unidad consigo mismo en la medida en que él se es a sí figura y objeto de su conciencia, sus mezclas vienen a purificarse, entonces, con el modo sin conciencia de la figura inmediata de la naturaleza. Estos monstruos en la figura, el discurso y la acción se disuelven en una configuración espiritual: en algo externo que ha entrado dentro de sí, y en algo interno que se ha exteriorizado en sí mismo fuera de sí; se disuelven en el pensamiento que es una clara existencia que se da a luz a sí misma y recibe su figura adecuada a él. El espíritu es *artista*.

B. LA RELIGIÓN-ARTE[169]

El espíritu ha elevado su figura, en la cual él es para su conciencia, a la forma de la conciencia misma, y se da tal forma produciéndola. El maestro

artesano ha abandonado el trabajar *sintético*, el *mezclar* las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; una vez que la figura ha ganado la forma de la actividad autoconsciente, él se ha convertido en trabajador espiritual.

Si ahora preguntamos cuál es el espíritu *efectivo* que en la religión del arte tiene conciencia de su esencia absoluta, resulta que es el espíritu *ético*, o *verdadero*. Éste no sólo es la sustancia universal de todos los individuos singulares, sino que, teniendo esta sustancia, para la conciencia efectiva, la figura de la conciencia, ello significa tanto como que a ella, a la sustancia que tiene individualización, ellos, los individuos singulares, la saben como su propia esencia y obra. Así, ella no es para ellos ni la esencia luminosa, en cuya unidad el ser-para-sí de la autoconciencia se halla contenido sólo de manera negativa, sólo pasajeramente, contemplando al amo y señor de su realidad efectiva, ni es tampoco el devorarse sin pausa de pueblos que se odian, ni tampoco la subyugación de éstos en castas que, conjuntamente, constituyen la apariencia de la organización de un todo perfecto al que, sin embargo, le falta la libertad universal de los individuos. Sino que ese espíritu efectivo es el pueblo libre en el que el *ethos* constituye la sustancia de todos, cuya realidad efectiva y existencia todos y cada uno de los individuos singulares la saben como su voluntad y su acción.

Pero la religión del espíritu ético es la elevación de éste por encima de su realidad efectiva, el retorno *desde su verdad* al puro *saber de sí mismo*. En tanto que el pueblo ético vive en unidad inmediata con su sustancia y no tiene en él el principio de la singularidad pura de la autoconciencia, su religión sólo llega a entrar en escena completa y acabada al *escindirse* la *consistencia* del pueblo ético. Pues la *realidad efectiva* de la sustancia ética reposa, por una parte, en su *inmutabilidad* tranquila frente al movimiento absoluto de la autoconciencia, y por ende, en que ésta no ha ido todavía desde su *ethos* tranquilo y su firme confianza hacia dentro de sí; por otra parte, reposa en que está organizada en una pluralidad de derechos y deberes, así como en la distribución en masas de los estamentos y de su actividad particular, la cual produce de manera conjunta el todo: reposa, por tanto, en que el individuo singular está satisfecho con la limitación de su existencia y no ha captado todavía el pensamiento sin límites de su sí-mismo libre. Pero aquella confianza tranquila e *inmediata* en la sustancia

regresa a la confianza en sí y a la *certeza de sí mismo*, y la pluralidad de los derechos y deberes, así como la actividad limitada, son el mismo movimiento dialéctico por parte de lo ético en cuanto pluralidad de las cosas y de sus determinaciones: movimiento que sólo encuentra su calma y solidez en la simplicidad de su espíritu cierto de sí.—Por eso, la compleción de la eticidad en la autoconciencia libre y el destino del mundo ético son la individualidad que ha entrado dentro de sí, la ligereza absoluta del espíritu ético que ha disuelto dentro de sí todas las diferencias sólidas de su subsistir y las masas de su articulación orgánica y que, perfectamente seguro de sí mismo, ha alcanzado un júbilo sin límites y el más libre disfrute de sí mismo. Esta certeza simple del espíritu dentro de sí es lo ambiguo: ser tanto un subsistir tranquilo y verdad firme, como inquietud absoluta y perecer de la eticidad. Pero ella se muda en lo contrario, pues la verdad del espíritu ético sólo es todavía, de momento, esta esencia y confianza sustanciales en las que el sí-mismo no se sabe como singularidad libre y que, por eso, se hunde en esta interioridad o en el hacerse-libre del sí-mismo. Al romperse, pues, la confianza y doblegarse la sustancia del pueblo que se repliega dentro de sí, el espíritu, que era el término medio de los extremos sin consistencia, ha salido, a partir de ahora, al extremo de la autoconciencia que se capta como esencia. Esta autoconciencia es el espíritu cierto de sí mismo que hace el duelo por la pérdida de su mundo y que ahora, elevado por encima de la realidad efectiva, produce su esencia a partir de la pureza del sí-mismo.

Es en tal época cuando surge el arte absoluto; anteriormente, el arte era el trabajar instintivo que sale de la existencia en la que él mismo está hundido para retornar a ella, que no tiene su sustancia en la eticidad libre, ni tampoco tiene, por eso, la actividad espiritual libre que es precisa para el sí-mismo que trabaja. Más tarde, el espíritu saldrá fuera del arte para ganar una presentación suya más alta: a saber, ser no sólo la *sustancia* nacida del sí-mismo, sino, en su presentación como objeto, ser *este sí-mismo*, no sólo parirse a sí a partir de su concepto, sino tener su concepto mismo por figura, de tal manera que el concepto y la obra de arte engendrada se sepan mutuamente como uno y lo mismo.

Así, pues, al haberse recogido la sustancia ética desde su existencia en su autoconciencia pura, esta última es el lado del concepto o de la *actividad* con la que el espíritu se produce como objeto. Es forma pura, porque el individuo singular, en la obediencia ética y en el servicio, ha desgastado toda existencia sin conciencia y toda determinación firme, igual que la sustancia misma se ha convertido en esta esencia fluida. Esta forma es la noche en la que la sustancia fue traicionada y se hizo sujeto; es de esta noche de la certeza pura de sí mismo de donde el espíritu ético resucita como la figura liberada de la naturaleza y de su existencia inmediata.

La *existencia* del concepto puro al que ha huido el espíritu desde su cuerpo es un individuo que él, el espíritu, elige para sí como recipiente de su dolor. El espíritu está en este individuo: como su universal y su poder, del que sufre violencia, y como su *pathos*, entregada el cual, su autoconciencia pierde la libertad. Pero aquel poder positivo de la universalidad queda vencido por el sí-mismo puro del individuo en cuanto poder negativo. Esta actividad pura, consciente de que su fuerza no se pierde nunca, pugna con la esencia sin figura; haciéndose dueña de ella, ha hecho del *pathos* su materia y se ha dado su contenido, y esta unidad es lo que sale fuera como obra, espíritu universal individualizado y representado.

a. La obra de arte abstracta

La primera obra de arte es la obra inmediata, la abstracta y singular. Ha de moverse, por su parte, desde el modo inmediato y objetual hacia la autoconciencia, igual que, por otro lado, ésta, en el culto, se orienta a cancelar la diferencia que hay de primeras frente a su espíritu y, por medio de ello, a producir la obra de arte vivificada en ella misma.

El primer modo en que el espíritu artístico aleja al máximo una de otra a su figura y a su conciencia activa es el modo inmediato de que la figura *exista ahí* en cuanto *cosa* como tal.—Se descompone en ella misma, en la diferencia de la singularidad que la figura del sí-mismo tiene en ella, y de la universalidad que el ser inorgánico presenta respecto de la figura, en cuanto que es su entorno en el que se aloja. Esta última gana, por la elevación del

todo al concepto puro, su forma pura perteneciente al espíritu. No es ni el cristal del entendimiento, que aloja lo muerto, o que recoge el fulgor del alma exterior, ni tampoco es la mezcla, que sólo en la planta brotaba por primera vez, de las formas de la naturaleza y del pensamiento, cuya actividad aquí es todavía un *imitar*. Sino que el concepto va quitando todo lo que en la raíz, en las ramas y en las hojas aún está pegado a las formas, limpiándolas hasta dejar conformaciones en las que lo rectilíneo y plano del cristal está elevado a proporciones inconmensurables, de tal manera que la animación de lo orgánico sea acogida en la forma abstracta del entendimiento a la vez que, para el entendimiento, queda conservada su esencia, la inconmensurabilidad.

Pero el dios que mora aquí dentro es la piedra negra extraída del caparazón del animal, penetrada por la luz de la conciencia. La figura humana quita la capa de la animal, con la que se hallaba mezclada; para el dios, el animal no es más que una vestimenta contingente; se pone junto a su figura verdadera y ya no vale nada para sí, sino que se ha rebajado a ser significación de otra cosa, a ser mero signo. La figura del dios, de la misma manera, despega en ella misma también la capa de indigencia de las condiciones naturales de la existencia animal, y deja entrever las disposiciones interiores de la vida orgánica, fundidas en su superficie y que pertenecen sólo a ésta.—Pero la *esencia* del dios es la unidad de la existencia universal de la naturaleza y del espíritu autoconsciente, que aparece en su efectividad enfrente de aquélla. Siendo a la vez, de primeras, una figura *singular*, su existencia es uno de los elementos de la naturaleza, igual que su efectividad autoconsciente es un espíritu del pueblo singular. Pero aquélla, dentro de esta unidad, es el elemento reflejado dentro del espíritu, la naturaleza transfigurada por el pensamiento, unida con la vida autoconsciente. Por eso, la figura de los dioses tiene su elemento natural como algo cancelado, como un oscuro recuerdo dentro de ella. La esencia baldía y la lucha enrevesada de la existencia libre de los elementos, el reino sin *ethos* de los titanes ha quedado vencido, y ellos, expulsados a los confines de la realidad efectiva que se ha aclarado a sí, a las turbias fronteras del mundo que se encuentra y apacigua en el espíritu. Estos viejos dioses en los que la esencia luminosa, procreando con las tinieblas, se

particulariza primero en el cielo, la tierra, el océano, el sol, el ciego fuego tifónico de la tierra, etc., han sido sustituidos por figuras que ya sólo tienen en ellas un eco que recuerda oscuramente a aquellos titanes, y ya no son seres naturales, sino claros espíritus éticos de pueblos conscientes de sí mismos.

Esta figura simple, entonces, ha aniquilado en sí la inquietud de la singularización infinita: tanto de ella como elemento natural que sólo como esencia universal se comporta según necesidad, pero que en su existencia y movimiento lo hace contingentemente, cuanto de ella como pueblo que, disperso en las masas particulares de la actividad y en los puntos individuales de la autoconciencia, tiene una existencia de sentido y actividad múltiples, y ha recogido esa inquietud en tranquila individualidad. Frente a ella, por tanto, está el momento de la inquietud; frente a ella, la esencia, está la autoconciencia, la cual, siendo el lugar de nacimiento de esa figura, no deja para sí nada más que el ser *pura actividad*. Lo que pertenece a la sustancia, el artista se lo dio totalmente a la obra, mientras que a sí mismo, en cuanto individualidad determinada, no se daba ninguna realidad efectiva en su obra; sólo podía entregarle a la obra su acabamiento exteriorizándose él, despojándose de su particularidad, descorporalizándose y ascendiendo a la abstracción de la pura actividad.—Dentro de esta primera procreación inmediata, la separación de la obra y de su actividad autoconsciente no está todavía reunificada; por eso, la obra no es para sí todavía la obra efectivamente animada, sino que es un todo solamente en conjunción con su *devenir*. Lo que hay de común y ordinario en la obra de arte, el estar engendrada por la conciencia y hecha por manos humanas, es el momento del concepto que existe como concepto, que se enfrenta a ella. Y si bien éste, ya sea como artista o como espectador, es lo bastante desinteresado de sí para enunciar que la obra de arte está absolutamente animada en ella misma y olvidarse a sí mismo, que actúa o contempla, hay que retener, en cambio, el concepto de espíritu, que no puede prescindir del momento de ser consciente de sí mismo. Pero este momento se enfrenta a la obra, porque el concepto, en esta primera escisión suya, le da a los dos lados sus mutuas determinaciones abstractas de la *actividad* y del *ser cosa*, y todavía no se ha producido el retorno a la unidad desde la que partían.

El artista experimenta entonces en su obra que él *no* ha producido una esencia *igual a él*. Es cierto que, de ese modo, le retorna de ahí una conciencia de que una multitud admirativa venera a la obra como al espíritu que es su esencia. Pero ese insuflarle alma a la obra, al devolverle en réplica su autoconciencia sólo como admiración, es más bien una confesión que se le hace al artista de no ser su igual. Al retornar la obra al artista como alegría, él no encuentra en ella el dolor que había al darle forma y crearla, ni el esfuerzo de su trabajo. Bien pueden juzgar aún su obra, o hacerle sacrificios, o cualquier otra que sea la manera de poner su conciencia en ella: cuando se ponen por encima de ella con todos sus conocimientos, él sabe que lo que ha hecho vale más que lo que ellos entiendan o digan; y cuando se ponen por debajo y le reconocen una esencia que los domina, él se sabe dueño de esa esencia.

Por eso, la obra de arte requiere otro elemento de su existencia, y el dios, otro modo de salir a la luz distinto de éste, en el que él, saliendo de las profundidades de su noche creadora hacia lo contrario, hacia la exterioridad, rebaje la determinación de la *cosa* sin autoconciencia. Este elemento superior es el *lenguaje*: un ser que está ahí siendo inmediatamente existencia autoconsciente**[170]**. La autoconciencia *singular*, igual que es ahí en el lenguaje, también es, inmediatamente, como un contagio *universal*; la particularización perfecta del ser-para-sí es, a la vez, la fluidez y la unidad universalmente comunicada de los sí-mismos plurales; el lenguaje es el alma que existe como alma. Así, pues, el dios que tiene al lenguaje como elemento de su figura es la obra de arte dotada de alma en ella misma, la obra de arte que, con su estar ahí, tiene inmediatamente la actividad pura que se enfrentaba a él, que existía como cosa. O bien, la autoconciencia permanece inmediatamente cabe sí en el seno del hacerse objetual de su esencia. Estando así cabe sí misma en el seno de su esencia, es *pensar puro*, o la devoción cuya *interioridad* tiene en el himno, al mismo tiempo, su *ser ahí*. Éste retiene en él la singularidad de la autoconciencia, y cuando se lo escucha, esa singularidad está ahí, al mismo tiempo, en cuanto universal; la devoción, encendida en todos, es la corriente espiritual que, en las múltiples caras de la autoconciencia, es consciente de sí como una *actividad* igual de todos, y como *ser simple*; el espíritu, en cuanto que es esta autoconciencia

universal de todos, tiene su interioridad pura en una unidad única, tanto en cuanto ser para otros como en cuanto ser para sí de los individuos singulares.

Esta lengua es diferente de otra lengua del dios que no es la de la autoconciencia universal. El *oráculo* es la necesaria y primera lengua del dios, tanto del de la religión artística como del de las religiones precedentes, pues está en su *concepto* que él sea la esencia tanto de la naturaleza como del espíritu, y por ello, que no tenga solamente una existencia natural, sino también espiritual. En la medida en que este momento sólo está, por ahora, en su *concepto*, y no está realizado todavía en la religión, la lengua es, para la autoconciencia religiosa, lengua de una autoconciencia *extraña*. La autoconciencia, que es aún extraña a su comunidad, no *está* todavía ahí, tal como exige su concepto. El sí-mismo es el ser-para-sí simple, y por ello *universal* sin más; mientras que aquélla, separada de la autoconciencia de la comunidad, sólo ahora, por primera vez, es un *singular*.—El contenido de esta lengua propia y singular resulta de la determinidad universal en la que el espíritu absoluto está puesto como tal en su religión.—El espíritu universal del amanecer, que no ha particularizado todavía su existencia, enuncia entonces, acerca de la esencia, proposiciones igualmente simples y universales, cuyo contenido sustancial es sublime en su verdad simple, pero que, en virtud de esta universalidad, se le aparecen, al mismo tiempo, como triviales a la autoconciencia que continúa su formación.

El sí-mismo que ha seguido formándose, elevado hasta el ser-para-sí, está por encima del *pathos* puro de la sustancia, por encima de la objetualidad del dueño y señor de la esencia luminosa que despunta en el amanecer, y sabe la simplicidad de esa verdad como *lo-que-es-en-sí*, que no tiene forma de estar ahí contingentemente por una lengua extranjera, sino *en cuanto la ley segura y no escrita de los dioses que vive eternamente*, *y de la que nadie sabe cuándo apareció*.—Así como la verdad universal que había sido revelada por la esencia luminosa retornaba aquí a lo interior o a lo inferior, y con ello se desprendía la forma de la aparición contingente, en cambio, en la religión del arte, puesto que la figura del dios ha adoptado la conciencia y, por ende, la singularidad como tal, la lengua propia del dios que es el espíritu del pueblo ético es el oráculo, el cual sabe de los asuntos

particulares de ese pueblo, y anuncia lo más conveniente para ellos. Pero las verdades universales, por ser sabidas como lo-que-es-en-sí, las reivindica para sí el *pensar que sabe*, y la lengua de esas verdades ya no es extranjera para él, sino propia. Igual que aquel sabio de la Antigüedad buscaba en su propio pensar lo que es bueno y bello, y dejaba, en cambio, al *daimon* que supiera el simple contenido contingente de saber si sería bueno para él tratar con tal o cual persona, o sería bueno para un conocido emprender este viaje y otras bagatelas semejantes, del mismo modo, la conciencia universal saca su saber acerca de lo contingente de los pájaros, o de los árboles, o de la tierra humeante, cuyos vapores le roban su prudencia a la conciencia; pues lo contingente es lo imprudente y extraño, y la conciencia ética también puede determinarse, entonces, de un modo extraño e imprudente, como si se echaran dados al aire. Cuando el individuo singular se determina por su entendimiento y elige con meditación lo que es útil para él, esta autodeterminación tiene su fundamento en la determinidad del carácter particular; ella misma es lo contingente; y aquel saber que entiende es lo que es conveniente para el individuo singular, por eso justamente es un saber tal como el de los oráculos o el de la suerte; sólo que el que pregunta al oráculo o a la suerte, expresa con ello la mentalidad ética de indiferencia frente a lo contingente, mientras que el oráculo, en cambio, trata lo contingente en sí como interés esencial de su pensar y su saber. Pero más alto que los dos saberes está, ciertamente, el convertir la meditación en oráculo de una actividad contingente, pero, a la vez, saber esa acción meditada misma, por el lado de su referencia a lo particular, y por su conveniencia, como algo contingente.

La existencia verdadera y autoconsciente que el espíritu recibe en la lengua que no es la lengua de la autoconciencia extraña, y por tanto contingente y no universal, es la obra de arte que hemos visto anteriormente. La cual se opone al carácter de cosa que tienen las estatuas. Si éstas son lo que está en reposo, aquélla es ser ahí evanescente; si en ésta la objetualidad, dejada en libertad, carece de sí-mismo propio e inmediato, en cambio, en aquélla, la objetualidad demasiado encerrada en el sí-mismo, apenas llega a configurarse y, como el tiempo, deja inmediatamente de estar ahí al estar ahí.

El movimiento de ambos lados, en el cual la figura divina *movida* en el elemento puro y sintiente de la autoconciencia y la figura divina que está *en reposo* en el elemento de la cosidad, se entregan mutuamente sus determinaciones diversas, y en el que accede a la existencia la unidad que es el concepto de su esencia, es lo que constituye el *culto*. En él, el sí-mismo se da la conciencia de que la esencia divina ha descendido hasta él desde su más-allá, y esta esencia, que antes era lo inefectivo, solamente objetual, adquiere así la realidad efectiva propiamente dicha de la autoconciencia.

En sí, este concepto de culto se halla ya contenido y presente en la corriente de los cantos hímnicos. Esta devoción es la satisfacción inmediata y pura del sí-mismo por y dentro de sí mismo. Es el alma ya limpia la que es inmediatamente sólo esencia en el seno de esta pureza, y es una cosa con la esencia. Esta alma, en virtud de su abstracción, no es la conciencia que diferencia a su objeto de sí, y por tanto, es sólo la noche de su existencia y el *lugar preparado* de su figura. De ahí que el *culto abstracto* eleve al sí-mismo a que sea este *elemento divino* puro. El alma lleva a cabo esta purificación conscientemente; pero ella no es todavía el sí-mismo que ha descendido dentro sus profundidades, que se sabe como el mal, sino que es un *ente*, un alma que limpia su exterioridad lavándola, la viste con ropas blancas y conduce su interioridad por todo un camino ya preparado de trabajos, castigos y recompensas, el camino como tal de la formación que se desprende de la particularidad, por el cual el alma llega a las moradas de beatitud y la comunidad en ésta.

Este culto sólo es, por ahora, de primeras, *algo secreto*, es decir, un *llevar a cabo* algo que sólo está representado, y no es efectivo; tiene que ser acción *efectiva*, una acción que no sea *efectivamente real* se contradice a sí misma. La *conciencia propiamente dicha* se eleva así a su autoconciencia *pura*. Dentro de ella, la esencia tiene el significado de un objeto libre, por el culto efectivo, este objeto retorna al sí-mismo: y en la medida en que, dentro de la conciencia pura, tiene el significado de la esencia pura que habita más allá de la realidad efectiva, esta esencia desciende desde su universalidad, a través de la mediación, hasta la singularidad, y se conecta así con la realidad efectiva.

Cómo entren los dos lados en la acción se determina de tal manera que para el lado autoconsciente, en la medida en que es conciencia *efectivamente real*, la esencia se presenta como la *naturaleza realmente efectiva*; ésta, por una parte, le pertenece como su posesión y patrimonio, y vale como la existencia que-no-es-en-sí; por otra parte, es *su propia* realidad efectiva y singularidad inmediatas, que la esencia contempla y cancela igualmente en tanto que no-esencia. A la vez, sin embargo, para su conciencia *pura*, aquella naturaleza externa tiene un significado *contrapuesto*, a saber, el de ser la esencia *que-es-en-sí*, frente a la cual el sí-mismo sacrifica su condición de inesencial, igual que, a la inversa, el lado inesencial de la naturaleza se sacrifica a sí mismo. Y así, la acción es movimiento espiritual, porque tiene estos dos lados: cancelar la abstracción de la *esencia*, según la devoción determina el objeto, y hacer de la esencia algo realmente efectivo, y lo *realmente efectivo*, según lo agente se determina a sí, y determina al objeto, a cancelarse y elevarse a la universalidad.

Por eso, la acción del culto propiamente dicho comienza con la entrega *pura* de una posesión que el propietario derrama o convierte en humo, aparentemente sin ningún provecho para él. Haciendo esto, renuncia ante la esencia de su conciencia pura a la posesión y el derecho de la propiedad y disfrute de esa posesión, a la personalidad y el retorno de la actividad al sí-mismo, y más bien refleja la acción en lo universal o en la esencia que la reflexiona dentro de sí.—Pero con ello, a la inversa, también sucumbe la *esencia que-es*. El animal que se sacrifica es el *signo* de un dios; los frutos que se consumen son Ceres y Baco *ellos mismos, vivos*: en aquél mueren los poderes del derecho superior, que tiene sangre y vida efectiva; mientras que en éstos mueren los poderes del derecho inferior que, exangüe, posee el poder astuto y secreto.—El sacrificio de la sustancia divina, en la medida en que es una *actividad*, pertenece al lado autoconsciente; para que esta actividad efectivamente real sea posible, la esencia tiene que haberse sacrificado ya ella misma *en sí*. Y lo ha hecho al darse *existencia* y haberse hecho un animal *singular* y un *fruto*. Esta renuncia, que la esencia, entonces, ya ha llevado a cabo *en sí*, presenta al sí-mismo agente dentro de la existencia y para su conciencia, y sustituye aquella *inmediata* realidad

efectiva de la esencia por una más alta, a saber, la *de ella misma*. Pues la unidad que ha surgido, resultado de la singularidad cancelada y de la separación de ambas, no es el destino sólo negativo, sino que tiene un significado positivo. Sólo a la esencia subterránea abstracta se le entrega totalmente lo que se le sacrifica, señalando con ello como diferentes a la reflexión de la posesión y del ser-para-sí en lo universal, por un lado, y al sí-mismo en cuanto tal, por otro. A la vez, sin embargo, esto no es más que una parte mínima, y el otro sacrificio es sólo la destrucción de lo inservible y, más bien, la preparación de lo sacrificado para el banquete, cuyo festín le escamotea a la acción su significado negativo. El que oficia el sacrificio conserva la mayor parte de la primera ofrenda, y de la segunda, conserva lo que tiene provecho *para su disfrute*. Este disfrute es el poder negativo que cancela tanto la esencia como la *singularidad*, y es, al mismo tiempo, la efectiva realidad positiva en la que la existencia *objetual* de la esencia se ha transformado en existencia *autoconsciente*, y el sí-mismo tiene la conciencia de su unidad con la esencia.

Este culto, por lo demás, es, ciertamente, una acción efectiva, mas su significado estriba más bien sólo en la devoción; lo que pertenece a ésta no se produce de manera objetual, ni tampoco el resultado, que en el *disfrute* se roba a sí mismo su existencia. Por eso, el culto continúa, y esta carencia la sustituye, primero, dándole una *subsistencia objetiva* a su devoción, en tanto que es trabajo comunitario o singular, activo para cada cual, el trabajo que produce la morada y la limpieza del dios, para honrarle.—Así, se cancela en parte la objetualidad de las estatuas, pues, por esta consagración de sus regalos y trabajos, el que trabaja inclina al dios en su favor, y contempla a su sí-mismo como perteneciente a él; en parte, también, esta actividad no es el trabajo singular del artista, sino que esta particularidad se halla disuelta en la universalidad. Pero no es sólo la veneración al dios lo que tiene lugar, y la bendición de su favor no fluye sólo dentro de la *representación*, sobre el trabajador, sino que el trabajo tiene también el significado inverso, frente al primero, de la exteriorización y de la honra extraña. Las moradas y las salas del dios son para uso del hombre, los tesoros guardados en ellas son suyos, en caso de necesidad; los honores que el dios disfruta en sus adornos son el honor de un pueblo artístico y

generoso. En las fiestas, este pueblo adorna también delicadamente sus propias casas y vestimentas, así como sus edificios. De este modo, a cambio de su donación, recibe la réplica del dios agradecido y las pruebas de su favor, en el cual el pueblo se unía con el dios por medio del trabajo, no en la esperanza ni en una realidad efectiva tardía, sino que al hacer sus honores y ofrendar sus dones tiene de manera inmediata el disfrute de su propia riqueza y brillo.

b. La obra de arte viva

El pueblo que se acerca a su dios en el culto de la religión del arte es el pueblo ético, y sabe a su Estado y a las acciones de éste como la voluntad y el llevarse a cabo de él mismo. Por eso, este espíritu que ahora se pone enfrente del pueblo autoconsciente no es la esencia luminosa que, carente de sí-mismo, no contiene dentro de sí la certeza de los individuos singulares, sino que, antes bien, es sólo su esencia universal y el poder señorial en el que aquéllos desaparecen. Por lo cual, lo único que el culto de la religión de esta esencia simple y sin figura le devuelve a los suyos es, en general, esto: que son el pueblo de su dios; tan sólo les proporciona su subsistencia y su sustancia simple como tal, mas no su sí-mismo efectivo, el cual, antes bien, ha quedado desechado. Pues ellos honran a su dios en cuanto profundidad vacía, no en cuanto espíritu. El culto de la religión del arte, sin embargo, carece, por otro lado, de aquella simplicidad abstracta de la esencia, y por ende, de la *profundidad* de ésta. Sino que la *esencia*, que *está inmediatamente unida en armonía con el sí-mismo*, es *en sí* el espíritu y la *verdad que sabe*, si bien no, ciertamente, la verdad sabida, o la que se sabe a sí misma en su profundidad. Dado que la esencia, entonces, tiene aquí al sí-mismo en ella, su aparición fenoménica es amistosa hacia la conciencia, y ésta obtiene en el culto, no sólo la justificación universal de su subsistencia, sino, también, su existencia autoconsciente dentro de ella misma; así como, a la inversa, la esencia no tiene efectiva realidad carente de sí misma en un pueblo réprobo, cuya sustancia es sólo reconocida, sino

que la tiene en el pueblo cuyo *sí-mismo* está reconocido dentro de su sustancia.

Así, pues, lo que sale del culto es la autoconciencia satisfecha en su esencia y el dios retornado a ella como a su morada. Esta *morada* es, para sí, la noche de la sustancia o su individualidad pura, pero ya no la individualidad tensa del artista, que aún no se ha reconciliado con su esencia que se hace objetual, sino la noche satisfecha que tiene en ella su *pathos* sin necesidades porque retorna desde la contemplación, desde la objetualidad cancelada.—Este *pathos* es, para sí, la esencia del *amanecer*, la cual, sin embargo, en adelante, se habrá *hundido* dentro de sí, y tiene en ella misma su atardecer, la autoconciencia y, por ende, existencia y realidad efectiva.—Ha recorrido aquí el movimiento de su realización efectiva. Descendiendo desde su esencialidad pura a ser una fuerza objetual de la naturaleza y sus exteriorizaciones, es una existencia para lo otro, para el sí-mismo, por el cual es consumido. La esencia silenciosa de la naturaleza que carece de sí-mismo gana en su fruto el nivel en el que esa naturaleza, preparándose y digiriéndose a sí misma, se ofrece a la vida que sí tiene sí-mismo; en la utilidad de poder ser comida y bebida alcanza su perfección suprema; pues, en ella, es la posibilidad de una existencia más alta y toca al ser espiritual ahí; al convertirse, por un lado, en sustancia de silenciosa fuerza, y por otro, en fermentación espiritual, el espíritu de la tierra, en su metamorfosis, ha madurado hasta ser, allí, el principio femenino de la alimentación, y aquí, el principio masculino de la fuerza autoimpulsada del ser ahí consciente de sí.

En este disfrute, entonces, aquella esencia luminosa que despuntaba en el amanecer ha quedado delatada en lo que es; el disfrute es el misterio de la misma. Pues lo místico no es que un secreto o algo que no se sabe esté oculto, sino que consiste en que el sí-mismo se sepa uno con la esencia, y ésta esté, entonces, revelada. Sólo el sí-mismo es manifiesto a sí, o bien, lo que es manifiesto lo es sólo en la certeza inmediata de sí. En ésta, sin embargo, la esencia simple ha sido puesta por el culto; en cuanto cosa utilizable, no sólo tiene la existencia que se ve, se siente, se huele y se degusta, sino que es también objeto del deseo, y por medio del disfrute efectivo, se hace una con el sí-mismo y queda así perfectamente delatada a

éste, y manifiesta a él.—Aquello de lo que se dice que es manifiesto a la razón, al corazón, es todavía secreto, de hecho, pues falta aún la certeza realmente efectiva de la existencia inmediata, tanto la certeza objetual como la que disfruta, la cual, sin embargo, en la religión, no es sólo la certeza inmediata y sin pensamiento, sino, al mismo tiempo, la certeza que puramente sabe, la del sí-mismo.

Lo que, por ende, por medio del culto, se le ha hecho manifiesto al espíritu autoconsciente en él mismo es la esencia *simple* en cuanto movimiento de, por una parte, salir de su ocultamiento nocturno para subir a la conciencia, ser su sustancia que la alimenta en silencio, pero, por otra parte, volver a perderse también en la noche subterránea, en el sí-mismo, y demorarse arriba únicamente con un anhelo silencioso de la madre.—Pero la pura pulsión es la esencia luminosa, de múltiples nombres, del amanecer, y su vida tambaleante es la vida igualmente abandonada por su ser abstracto, contenida primero en la existencia objetual del fruto, entregándose luego a la autoconciencia, llegando en ella a su realidad efectiva propiamente dicha: errante ahora como una turba de mujeres alucinadas, vértigo desatado de la naturaleza en figura autoconsciente.

Pero lo que se le ha delatado a la conciencia es todavía, únicamente, el espíritu absoluto que es esta esencia simple, y no el espíritu en cuanto espíritu en él mismo, o sólo el espíritu *inmediato*, el espíritu de la naturaleza. Por eso, su vida autoconsciente es sólo el misterio del pan y del vino, de Ceres y de Baco, no de los otros dioses, los que están propiamente en lo alto, cuya individualidad encierra dentro de sí, como un momento esencial, a la autoconciencia en cuanto tal. El espíritu, entonces, no se ha sacrificado todavía a ella como espíritu *autoconsciente*, y el misterio del pan y del vino no es todavía el misterio de la carne y de la sangre.

Estos tumbos vacilantes del dios tienen que apaciguarse haciéndose *objeto*, y el entusiasmo que no llegó a la conciencia tiene que producir una obra que, al igual que la escultura se enfrenta al entusiasmo del artista precedente, se enfrente a ese entusiasmo, ciertamente, como una obra asimismo acabada, pero no tal que esté inerte en ella, sino como un sí-mismo *viviente*.—Semejante culto es la fiesta que el hombre se da en su propio honor, pero sin poner todavía en ella el significado de la esencia

absoluta; pues es la *esencia* lo que por ahora, de primeras, le es manifiesto, todavía no el espíritu; no en cuanto algo que adopta la figura esencialmente humana. Pero este culto pone el fundamento de esta revelación, y disgrega sus momentos singulares. Así, está aquí el momento *abstracto* de la *corporalidad* viva de la esencia, igual que antes era la unidad de ambos en una alucinación carente de conciencia. El hombre, entonces, se pone a sí mismo en lugar de la estatua como figura educada y elaborada en un *movimiento* perfectamente libre, igual que aquélla era la *quietud* perfectamente libre. Si cada individuo singular sabe presentarse, cuando menos como portador de una antorcha, uno se destaca de entre ellos, y es el movimiento configurado, la elaboración lisa y la fuerza fluida de todos los miembros: una obra de arte viva y dotada de alma que empareja la fuerza con su belleza y a la que se le otorga el adorno con el que se honraba a la estatua, como premio a su fuerza, y el honor de ser, entre su pueblo, la suprema presentación corporal de su esencia, en lugar del dios de piedra.

En las dos exposiciones que acabamos de ver se halla presente la unidad de la autoconciencia y la esencia espiritual, pero les falta todavía alcanzar su equilibrio. En el entusiasmo báquico, el sí-mismo está fuera de sí, mientras que en la corporalidad bella lo está la esencia espiritual. Aquel abotargamiento de la conciencia y su salvaje balbuceo tienen que ser acogidos en la existencia clara de la última, y la claridad sin espíritu de ésta tiene que serlo en la interioridad de la primera. El elemento perfecto en el que la interioridad es tan exterior como la exterioridad es interior vuelve a ser el lenguaje, pero no el del oráculo, totalmente contingente y singular en sus contenidos, ni el himno sintiente y que sólo alaba al dios singular, ni el balbuceo sin contenido del furor báquico. Sino que ha ganado su contenido claro y universal; su contenido *claro*, pues el artista ha salido por su trabajo del primer entusiasmo, totalmente sustancial, para llegar a la figura, que es existencia propia en todas sus agitaciones, penetrada por el alma autoconsciente y viviendo con ella; su contenido *universal*, pues en esta fiesta que es el honor del hombre desaparece el carácter unilateral de las estatuas, que no tienen por contenido más que un espíritu nacional, un carácter determinado de la divinidad. El bello luchador es, ciertamente, el honor de su pueblo particular, pero es una singularidad corporal en donde

han sucumbido la gravedad y la meticulosidad del significado, así como el carácter interno del espíritu que soporta la vida particular de su pueblo, sus asuntos, necesidades y costumbres. Al despojarse de esto para exteriorizarse en plena corporalidad, el espíritu se ha desprendido de las impresiones y sonidos particulares de la naturaleza, a la que él guardaba dentro de sí como espíritu efectivo del pueblo. Por eso, su pueblo no es ya consciente de su particularidad dentro de él, sino, mas bien, de haberse desprendido de ella y es consciente de la universalidad de su existencia humana.

c. La obra de arte espiritual

Los espíritus del pueblo que se hacen conscientes de la figura de su esencia en un animal particular convergen en un solo espíritu; así, los espíritus del pueblo particularmente bellos se unifican en un panteón cuyo elemento y alojamiento es el lenguaje. La contemplación pura de sí mismo como *humanidad universal* tiene en la realidad efectiva del espíritu del pueblo la forma de que éste se vincula a los otros con los que, por medio de la naturaleza, constituye una nación única, en una empresa común, y forma para esta obra un pueblo conjunto con un cielo conjunto. Esta universalidad a la que el espíritu llega en su existencia no es, sin embargo, más que la primera, la que parte, por ahora, sólo de la individualidad de lo ético, y no ha sobrepasado todavía su inmediatez, no ha formado un Estado único a partir de estas poblaciones. La eticidad del espíritu del pueblo realmente efectivo descansa, por un lado, en la confianza inmediata de los individuos singulares en el conjunto de su pueblo, y por otro, en la participación inmediata que todos, al margen de las diferencias de estamento, tienen en las resoluciones y acciones del gobierno. Cuando se unifican, en principio, no en un orden permanente, sino para una acción común, queda *provisionalmente* al margen esa libertad de participación de todos y cada uno. De ahí que este primer carácter común sea más una asamblea de individualidades que el dominio del pensamiento abstracto, el cual privaría a los individuos singulares de su participación auto-consciente en la voluntad y los hechos del todo.

La asamblea de los espíritus del pueblo constituye un círculo de figuras que, ahora, comprende tanto la entera naturaleza como el mundo ético entero. También ellos están más bien bajo el *mando supremo* de uno que bajo su *dominación suprema*. Para sí, ellos son las sustancias universales de lo que *en sí* es y hace la esencia *auto-consciente*. Pero es ésta la que constituye la fuerza y, por de pronto, el centro, cuando menos, por el que se esfuerzan aquellas esencias universales y que, de primera, parece vincular sus asuntos sólo de manera contingente. Pero el retorno de la esencia divina a la auto-conciencia es lo que ya contiene el fundamento de que ésta forme el centro para aquellas fuerzas divinas y oculte, de momento, la unidad esencial bajo la forma de una amistosa referencia exterior de ambos mundos.

La misma universalidad que corresponde a este contenido tiene también, necesariamente, la forma de la conciencia en que dicho contenido entra en escena. Ya no es la actividad efectivamente real del culto, sino una actividad que, ciertamente, no se ha elevado todavía a concepto, pero sí, por primera vez y sólo ahora, a *representación*, a enlace sintético de conciencia autoconsciente y de conciencia externa. La existencia de esta representación, el *lenguaje*, es la primera lengua, la *epopeya* como tal, que contiene el contenido universal, al menos en cuanto *integridad completa* del mundo, si bien no en cuanto *universalidad* del *pensamiento*. El *aedo* es el individuo singular y efectivo a partir del cual, en cuanto sujeto de este mundo, este mundo es engendrado y sostenido. Su *pathos* no es el poder aturdidor de la naturaleza, sino Mnemosine, la meditación sobre sí y la interioridad que ha llegado a ser, el recuerdo que interioriza la esencia que antes era inmediata. Él es el órgano que desaparece en su contenido, que no vale en su propio sí-mismo, sino en su musa, en su canto universal. Pero lo que de hecho hay es el silogismo en el que el extremo de la universalidad, el mundo de los dioses, por el término medio de la particularidad, está enlazado con la singularidad, que es el aedo. El término medio es el pueblo en sus héroes, los cuales son hombres singulares, como el aedo, pero sólo *representados* y por ello, a la vez, *universales*, como el extremo libre de la universalidad, los dioses.

En esta epopeya, entonces, se le expone en general a la conciencia lo que llega a producirse *en sí* en el culto, la referencia de lo divino a lo humano. El contenido es una *acción* de su esencia autoconsciente. El *actuar* perturba la quietud de la sustancia y excita la esencia, con lo que su simplicidad queda dividida y abierta al mundo plural y múltiple de las fuerzas naturales y éticas. La acción es una herida infligida a la tierra quieta y tranquila, una fosa que, dotada de alma por la sangre, convoca a los espíritus que han partido, quienes, sedientos de vida, reciben la sangre en la actividad de la autoconciencia. El asunto de que se trata en el esfuerzo general obtiene los dos lados, el lado *del sí-mismo,* donde es llevado a cabo por una totalidad de pueblos efectivamente reales y por las individualidades que están en su cúspide, y el lado *universal*, donde lo es por sus poderes sustanciales. Pero la *referencia* de ambos se determinaba previamente de tal manera que era el enlace *sintético* de lo universal y de lo singular, o bien, que era un representar. De esta determinidad depende el juicio que se haga de este mundo.—Así, la relación de ambos es una amalgama que reparte de manera inconsecuente la unidad de la actividad, y arroja la acción superfluamente por un lado y por otro. Los poderes universales tienen en ellos la figura de la individualidad y, por ende, el principio del actuar; por eso, su producir efectos aparece como una actividad que parte completamente de ellos, y tan libre como la de los hombres. Por eso, tanto los dioses como los hombres hacían una y la misma cosa. La seria gravedad de aquéllos en su poder es ridículamente superflua, puesto que, de hecho, son la fuerza de la individualidad agente; y el denuedo y el trabajo de éstos es un esfuerzo igualmente inútil, puesto que más bien ocurre que aquéllos lo dirigen todo.—Los mortales que se exceden en su acción, que son la nada, son, a la vez, el poderoso *sí-mismo* que somete a la esencia universal, ofende a los dioses y les procura en general realidad efectiva y un interés de la actividad; igual que, a la inversa, estas universalidades sin poder, que se alimentan de los dones de los hombres y gracias a ellos tienen algo que hacer, son la esencia natural y la materia de todos los sucesos, así como la materia ética y el *pathos* de la actividad. Si sus naturalezas elementales sólo son llevadas a la realidad efectiva y a una relación activada gracias al sí-mismo libre de la individualidad, también son, igualmente, lo universal que

se sustrae a este enlace, permanece ilimitado en su determinación y, por la irrebasable elasticidad de su unidad, extingue el carácter puntual de lo activo y sus figuraciones, se mantiene puro a sí mismo, y disuelve todo lo individual en su fluidez.

Igual que caen en esta referencia contradictoria con esta naturaleza dotada de sí-mismo y opuesta a ellas, también, en la misma medida, su universalidad entra en conflicto con su propia determinación y su relación hacia los otros. Son los individuos eternos y bellos que, descansando en su propia existencia, están eximidos de la caducidad y de la violencia ajena.—Pero, a la vez, son elementos *determinados*, dioses *particulares* que, por tanto, se relacionan unos con otros. Mas esa relación con otros, la cual, conforme a su posición contraria, es una disputa con ellos, resulta un cómico autoolvido de su naturaleza eterna.—La condición de ser algo determinado ha echado raíces en la subsistencia divina, y tiene en la limitación de ésta la autonomía de toda la individualidad; por ésta, sus caracteres pierden, a la vez, la nitidez de lo peculiarmente propio y se mezclan en su pluralidad de significados.—Un fin de la actividad, y su actividad misma, puesto que está dirigida contra otro, y por tanto, contra una fuerza divina invencible, es un pavoneo vacío y contingente que también acaba por disiparse, y transforma la aparente seriedad de la acción en un juego sin peligro, seguro de sí mismo, sin éxito ni resultado. Pero, si en la naturaleza de su divinidad lo negativo, o la determinidad de ésta, aparece sólo como la inconsecuencia de su actividad o la contradicción entre los fines y el éxito, y aquella seguridad autónoma sigue pesando más que lo determinado, entonces, justo por eso, se le enfrenta la *fuerza pura de lo negativo*, y por cierto, como su poder último, frente al cual ellos, los dioses, no pueden hacer nada. Ellos son lo universal y positivo frente al *sí-mismo singular* de los mortales, que no resiste frente a su poder; pero, por eso, el *sí-mismo universal* flota por encima de ellos y por encima de todo este mundo de la representación al que pertenece el contenido todo como *vaciedad sin concepto* de la *necesidad*: un acontecer frente al cual ellos se comportan sin sí-mismo, lamentándose, pues estas naturalezas determinadas no se encuentran en esta pureza.

Pero esta necesidad es la *unidad del concepto*, a la cual se halla sometida la sustancialidad contradictoria de los momentos singulares, donde la inconsecuencia y azarosidad de su actividad se ordena y el juego de sus acciones adquiere en ellas mismas su seriedad y su valor. El contenido del mundo de la representación juega para sí, sin atadura alguna, en el *término medio* de su movimiento, congregado en torno a la individualidad de un héroe que, sin embargo, en su fuerza y su belleza, siente su vida rota y se lamenta, enfrentado a una muerte temprana. Pues la *singularidad efectivamente real y firme dentro de sí* ha sido excluida a la extremidad y escindida en sus momentos, que aún no se han encontrado ni unido. Uno de los momentos singulares, lo *abstracto* e inefectivo, es la necesidad, que no participa en la vida del término medio, como tampoco el otro, lo singular *efectivo*, el aedo, que se mantiene aparte de él y se hunde en su representación. Ambos extremos tienen que aproximarse al contenido; uno, la necesidad, ha de llenarse y cumplirse con el contenido, el otro, el lenguaje del aedo, tiene que participar de él; y el contenido, que previamente estaba abandonado a sí mismo, ha de recibir en él la certeza y la determinación firme de lo negativo.

Este lenguaje superior, la *tragedia*, compila y acerca, entonces, la dispersión de los momentos del mundo esencial y del mundo que actúa; la *sustancia* de lo divino, *conforme a la naturaleza del concepto*, se disgrega en sus figuras, y su *movimiento* es también conforme al concepto. En cuanto a la forma, el lenguaje, por entrar en el contenido, deja de ser narrativo, y el contenido deja de ser un contenido imaginario[171]. El héroe habla él mismo, y la representación, a los oyentes, que a la vez son espectadores, les muestra a hombres *conscientes de sí*, que *saben*, y saben *decirlo*, su derecho y sus fines, el poder y la voluntad de su determinidad. Son artistas que no pronuncian sin conciencia, natural e ingenuamente, como la lengua que acompaña el hacer común en la vida efectiva, lo *externo* de su decisión y de sus empresas, sino que exteriorizan la esencia interior, demuestran el derecho de sus acciones, y el *pathos* al que pertenecen lo afirman conscientes de su sentido y lo pronuncian determinadamente, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades que hay en su individualidad universal.

Estos caracteres, en cuanto *están ahí*, son, en definitiva, hombres *efectivamente reales* que se ponen las máscaras[172] de estos héroes y los exhiben en un hablar efectivamente real que no es narrativo, sino propio. Igual que es esencial para la estatua el haber sido hecha por manos humanas, también el actor es esencial para su máscara: no como una condición externa de la que hubiera que hacer abstracción al contemplar el arte; o bien, en la medida en que de todos modos haya que hacer abstracción de ella al contemplarlo, lo que se dice con ello es justamente esto: que el arte no contiene todavía en él al sí-mismo verdadero propiamente dicho.

El *suelo universal* en el que tiene lugar el movimiento de estas figuras engendradas a partir del concepto es la conciencia del primer lenguaje representativo y de su contenido disgregado y sin sí-mismo. Es el pueblo llano como tal, cuya sabiduría habla en el *coro de los ancianos*; tiene su representante en su falta de fuerza, porque él mismo no constituye más que el material positivo y pasivo de la individualidad del gobierno, que se pone frente a él. Careciendo del poder de lo negativo, no tiene capacidad para mantener unidas y dominar la riqueza y la abigarrada plenitud de la vida divina, sino que las deja dispersarse, y en sus himnos de honra alaba cada momento singular como a un dios autónomo, ora éste, ora otro. Pero allí donde barrunta la seriedad del concepto, cómo éste, destrozándolas, camina por encima de esas figuras, y le es dado ver lo mal que le va a sus loados dioses que osan pisar el suelo en que domina el concepto, el coro no es el poder negativo que interviene con la acción, sino que prorrumpe en pensamientos sin sí-mismo, en la conciencia del *destino extraño*, y lo que aporta es el deseo vacío de apaciguamiento y el débil discurso que busca aplacar. En el *temor* ante los poderes superiores, que son los brazos inmediatos de la sustancia, ante sus luchas entre ellos y ante el sí-mismo simple de la necesidad, que los aplasta a esos poderes igual que a los vivientes unidos a ellos; en la *compasión* por estos vivientes, a los que sabe, a la vez, como la misma cosa consigo mismo, no hay para él más que el terror inactivo de este movimiento, el lamento igualmente desamparado y, como final, la quietud vacía de abandonarse a la necesidad, cuya obra no es

captada dentro de sí misma como la acción necesaria del carácter, ni como la actividad de la esencia absoluta.

Sobre esta conciencia espectadora, en cuanto suelo indiferente del representar, hace su entrada en escena el espíritu, no en su pluralidad dispersa, sino en la escisión simple del concepto. Por eso, su sustancia sólo se muestra desgarrada en sus dos poderes extremos. Estas elementales esencias *universales* son, a la vez, *individualidades* autoconscientes: héroes que ponen su conciencia en uno de estos poderes, tienen en él la determinidad del carácter y constituyen lo que les activa, su realidad efectiva.—Esta individualización universal desciende todavía, como hemos recordado, hasta la inmediata realidad efectiva de la existencia propiamente dicha, y se presenta ante una multitud de espectadores que tiene en el coro su imagen y semejanza o, más bien, su propia representación pronunciándose.

El contenido y el movimiento del espíritu que se es aquí objeto de sí, lo hemos examinado ya como la naturaleza y realización de la sustancia ética. En su religión, alcanza conciencia acerca de de sí, o se presenta a su conciencia en su forma más pura y en su configuración más simple. Así, pues, si la sustancia ética, conforme a su contenido, se escindía por su concepto en esos dos poderes que se determinaban como *divino* y *humano*, o derecho subterráneo y derecho superior —aquél, la *familia*, y éste, el poder *estatal*—, de los que el primero era el *carácter femenino* y el otro del carácter *masculino*, entonces el círculo de los dioses, antes pluriforme y oscilante en sus determinaciones, se restringe ahora a estos poderes que, por esta determinación, se acercan a la individualidad propiamente dicha. Pues la anterior dispersión del todo en fuerzas múltiples y abstractas que aparecían sustanciadas es la *disolución* del *sujeto*, que las concibe solamente como *momentos* dentro de su sí-mismo, y por ello, la individualidad es sólo la forma superficial de aquellas esencias. A la inversa, hay que tener en cuenta otra diferencia más de los *caracteres*, aparte de la mencionada, que hay en la personalidad contingente y en sí exterior.

A la vez, la esencia se divide según su *forma* o el *saber*. El espíritu *que actúa* se enfrenta como conciencia al objeto sobre el que es activo y que,

por tanto, está determinado como lo *negativo* del que sabe; con lo que el que actúa se encuentra en la oposición del saber y el no-saber. Toma su fin de su carácter, y lo sabe como la esencialidad ética; pero por la determinidad del carácter, sólo sabe un único poder de la sustancia, mientras que el otro poder está oculto para él. Por eso, la realidad efectiva presente es otro *en-sí*, otro para la conciencia; en esta referencia, el derecho superior y el inferior conservan el significado del poder que sabe y se manifiesta a la conciencia, y del poder que se esconde y que acecha en lo oculto. Uno es el *lado de la luz*, el dios del oráculo que, nacido según su momento natural del sol que todo lo ilumina, todo lo sabe y revela: *Febo* y *Zeus*, padre de éste. Pero las órdenes de este dios que dice la verdad, y sus anuncios de lo que es, son más bien engañosas. Pues este saber, en su concepto, es inmediatamente el no-saber, porque la *conciencia*, en sí misma, es en el actuar de esta oposición. Por eso, el que era capaz de desvelar el enigma de la esfinge y el que confiaba como un niño ven su destino arruinado por aquello que el dios les revela. Esta sacerdotisa por cuya boca habla el bello dios no es distinta de las ambiguas hermanas del destino que empujan al crimen con sus promesas y que, en la equivocidad de lo que dan como seguro engañan a quien se fía del sentido manifiesto. Por eso, la conciencia que es más pura que esta última que creyó a las brujas, y es más prudente y con más fondo que la primera, que confiaba en la sacerdotisa y en el bello dios, vacila en vengarse ante la revelación que le hace el espíritu de su propio padre acerca del crimen que le asesinó, y hace por buscar otras pruebas, con el argumento de que ese espíritu que se le revela también podría ser el diablo.

Esta desconfianza está fundamentada, porque la conciencia que sabe se pone en la oposición entre la certeza de sí misma y la esencia objetual. El derecho de la conciencia ética —a saber, que la realidad efectiva, dentro de la oposición a la ley absoluta, no es nada *en sí*— hace la experiencia de que su saber es unilateral, su ley es sólo ley de su carácter, de que ella sólo ha atrapado uno de los poderes de la sustancia. La acción misma es esta inversión de lo *sabido* en su contrario, el *ser*, es voltear el derecho del carácter y del saber en el derecho de lo opuesto, con el que aquél se halla enlazado en la esencia de la sustancia: en la Erínea del otro poder y carácter,

hostilmente excitado. Este derecho inferior se sienta en el trono con Zeus, y goza de igual prestigio que el derecho manifiesto y el dios que sabe.

A estas tres esencias queda restringida por la individualidad agente el mundo de los dioses del coro. Una es la *sustancia*, tanto el poder del hogar y el espíritu de la piedad familiar como el poder universal del Estado y del gobierno. Esta diferencia, al pertenecer a la sustancia como tal, se individualiza para la representación, no en dos figuras diferentes, sino que tiene en la realidad efectiva los dos personajes de sus caracteres. En cambio, la diferencia entre saber y no saber cae en cada una de las *autoconciencias efectivas*: y sólo dentro de la abstracción, dentro del elemento de la universalidad, se reparte en dos figuras individuales. Pues el sí-mismo del héroe sólo tiene existencia en cuanto conciencia entera, y por eso es, esencialmente, la diferencia *entera*, que pertenece a la forma; pero su sustancia está determinada y sólo le pertenece uno de los lados de la diferencia del contenido. Por eso, los dos lados de la conciencia, que en la realidad efectiva no tienen individualidades separadas propias de cada uno, reciben, en la *representación*, cada uno su figura particular; una, la del dios que se revela, otra, la de la Erínea que se mantiene oculta. Por una parte, ambas disfrutan de los mismos honores, por otra, la *figura* de la *sustancia*, Zeus, es la necesidad de la *referencia* recíproca de los dos. La sustancia es la referencia de que el saber es para sí, pero tiene su verdad en lo simple, que la diferencia por la que la conciencia efectiva es tiene su fundamento en la esencia interna que la borra a ella, la diferencia, y la clara *aseveración* de la *certeza* tiene su confirmación en el *olvido*.

La conciencia desvelaba esta oposición por medio de la acción; actuando según el saber manifiesto, hace la experiencia del engaño que hay en él, y entregada, conforme al contenido, a uno de los atributos de la sustancia, ofendía al otro, concediéndole así un derecho contra ella. Siguiendo al dios que sabe, abrazaba lo no manifiesto, y hacía penitencia por haber confiado en un saber cuya equivocidad, por ser naturaleza suya, tenía que haber tenido presente también la conciencia y ser un *aviso para ella*. El furor de la sacerdotisa, la figura inhumana de las brujas, la voz del árbol, del pájaro, del sueño, etc., no son modos en los que aparezca la verdad, sino signos que avisan del engaño, de la irreflexión, de la

singularidad y la contingencia del saber. O lo que es lo mismo, el poder contrapuesto al que ella ofende se halla presente como ley no pronunciada y como derecho vigente; ya sea la ley de la familia o la del Estado; la conciencia, en cambio, seguía a su propio saber y se ocultaba a sí misma lo manifiesto. Pero la verdad de los poderes del contenido y de la conciencia, que entran en escena enfrentándose mutuamente, es el resultado por el que ambas tienen igual derecho y razón y, por ello, también, igual falta de derecho y sinrazón dentro de su oposición, producida por actuar. El movimiento de la actividad muestra su unidad en el mutuo hundimiento de ambos poderes y de los caracteres autoconscientes. La reconciliación de la oposición consigo es el *Leteo* del *mundo inferior*, en la muerte, o el *Leteo* del mundo superior, como absolución, no de la culpa, pues ésta, la conciencia no la puede negar, puesto que ha actuado, sino del crimen, y es el apaciguamiento que expía. Ambos son el olvido, el haberse desvanecido la realidad efectiva y la actividad de los poderes de la sustancia, de sus individualidades y de los poderes del pensamiento abstracto del bien y del mal, pues ninguno de ellos, para sí, es la esencia, sino que ésta es la quietud del todo dentro de sí mismo, la unidad inmota del destino, la existencia quieta, y por tanto, la inactividad e inanidad de la familia y del gobierno, y los mismos honores, y por tanto, la irrealidad indiferente de Apolo y la Erínea, y el retorno de la espiritualización de éstos y de su actividad al simple Zeus.

Este destino completa el despoblamiento del cielo: de la amalgama sin pensamiento de individualidad y esencia, una amalgama por la que la actividad de la esencia aparece como inconsecuente, azarosa e indigna; pues, dependiendo sólo superficialmente de la esencia, la individualidad es individualidad inesencial. La expulsión de tales representaciones sin esencia, reclamada por los filósofos de la Antigüedad, empieza ya como tal, entonces, en la tragedia, por el hecho de que en ella la partición de la sustancia está dominada por el concepto, con lo que la individualidad es la individualidad esencial, y las determinaciones son los caracteres absolutos. La autoconciencia que está representada en ella conoce y reconoce, por ello, un único poder supremo, y reconoce a este Zeus como el poder del Estado o del hogar, y dentro de la oposición del saber, lo reconoce sólo como el

padre del saber de lo *particular*, en proceso de hacerse figura; y como el Zeus del juramento y de la Erínea, de lo universal, de lo interno que habita en lo oculto. Además, los momentos que, desde el concepto, se dispersan en la representación, a los que el coro va haciendo valer sucesivamente, no son, en cambio, el *pathos* del héroe, sino que se rebajan ante el héroe para convertirse en una pasión, en momentos azarosos, sin esencia, que el coro, que no tiene sí-mismo, puede muy bien alabar, pero que no son capaces de constituir el carácter de los héroes, ni de ser enunciados y respetados por ellos como su esencia.

Pero también los personajes de la esencia divina misma, así como los caracteres de su sustancia, convergen en la simplicidad de lo que no tiene conciencia. Frente a la autoconciencia, esta necesidad tiene la determinación de ser el poder negativo de todas las figuras que entran en escena, de no reconocerse a sí misma en ese poder, sino, más bien, hundirse en él. El sí-mismo entra en escena solamente asignado a los *caracteres*, no como el término medio del movimiento. Pero la autoconciencia, la simple *certeza* de sí, es, de hecho, el poder negativo, la unidad de Zeus, de la esencia *sustancial* y de la necesidad *abstracta*, es la unidad espiritual a la que todo retorna. La autoconciencia efectiva, por ser todavía diferente de la sustancia y del destino, es, *por una parte*, el coro, o mejor dicho, la multitud espectadora que llena de temor este movimiento de la vida divina como algo *extraño*, o en la que ese movimiento sólo produce, como algo cercano, la conmoción de la *compasión* que no actúa. Por otra parte, en la medida en que la conciencia también actúa y pertenece a los caracteres, esta unificación, dado que la verdadera, la del sí-mismo, la del destino y la de la sustancia, no se halla presente todavía, es una unificación exterior, una *hipocresía*; el héroe que entra en escena ante los espectadores se descompone en su máscara y en el actor, en el personaje y en el sí-mismo realmente efectivo.

La autoconciencia del héroe tiene que salir de su máscara y exponerse tal como ella se sabe a sí misma en cuanto destino, tanto de los dioses del coro como de los poderes absolutos, y no está ya separada del coro, de la conciencia universal.

La *comedia*, entonces, tiene, en primer lugar, el lado de que la autoconciencia efectivamente real se expone como el destino de los dioses. Estas esencias elementales, en cuanto momentos *universales*, no son un sí-mismo, y no son efectivamente reales. Están, ciertamente, dotadas de la forma de la individualidad, pero ésta se haya sólo imaginada en ellas, y no les corresponde en y para sí mismas; el sí-mismo efectivamente real no tiene por sustancia y contenido suyos tal momento abstracto. Por eso, él, el sujeto, se ha elevado por encima de un momento semejante como por encima de una cualidad singular, y con esta máscara puesta pronuncia la ironía acerca de esa cualidad que pretende ser algo para sí. El pavoneo de la esencialidad universal se le ha delatado al sí-mismo; él se muestra atrapado en su realidad efectiva y deja caer la máscara justamente en tanto que pretende ser algo justo. El sí-mismo, entrando aquí en escena en su significado de algo efectivamente real, juega con la máscara que una vez se puso para ser su personaje: pero, fuera de esta apariencia, vuelve a destacarse en su propia desnudez y aspecto ordinario, que lo muestran como no diferente del sí-mismo propiamente dicho, tanto del actor como del espectador.

Esta disolución universal, dentro de su individualidad, de la esencialidad configurada en general, se hace más grave en su contenido, y por ello, más osada y amarga en la medida en que el contenido tiene su significado más grave y necesario. La sustancia divina unifica en ella el significado de la esencialidad natural y el de la ética. Respecto a lo natural, la autoconciencia efectivamente real, ya en el uso que hace de ello para su pulcritud, su morada, etc., y en el banquete de su sacrificio, se muestra como el destino al que se le ha delatado el secreto que había en la esencialidad autónoma de la naturaleza; en el misterio del pan y del vino se apropia de ella junto con el significado de la esencia interior, y en la comedia es consciente de la ironía de este significado como tal.—Ahora bien, en la medida en que este significado contiene la esencialidad ética es, por una parte, el pueblo en sus dos lados, el del Estado o el *démos* propiamente dicho, y el de la singularidad de la familia; pero, por otra parte, es el saber puro consciente de sí, o el pensar razonable[173] de lo universal. —Aquel *démos*, la masa universal que se sabe como señor y regente, y

también como el entendimiento e intelección que se debe respetar, se constriñe y se embriaga por la particularidad de su realidad efectiva, y presenta el ridículo contraste entre la opinión que tiene de sí y su existencia inmediata, entre su necesidad y su contingencia, su universalidad y su vulgaridad. Si el principio de su singularidad separada de lo universal se destaca en la figura propiamente dicha de la realidad efectiva, y se arroga abiertamente un poder sobre la cosa pública, de la cual es el daño secreto, y pretende organizarla, se delata así, más inmediatamente, el contraste entre lo universal como teoría y aquello de lo que se trata en en la práctica, la liberación completa de los fines de la singularidad inmediata respecto al orden universal y la burla que esas singularidades hacen de este orden.

El *pensar* razonable exime a la esencia divina de su figura contingente, y contrariamente a la sabiduría sin concepto del coro, que produce alguna que otra sentencia moral y hace valer un montón de leyes y de conceptos determinados del derecho y del deber, la eleva hasta la idea simple de lo *bello* y de lo *bueno*.—El movimiento de esta abstracción es la conciencia de la dialéctica que tales máximas y leyes llevan consigo, y la conciencia, por tanto, de la desaparición de la absoluta validez en la que anteriormente aparecían. Al desaparecer la determinación contingente y la individualidad superficial que la representación le confiere a las esencialidades divinas, éstas, según su lado *natural*, tienen ya sólo la desnudez de su existencia inmediata, son nubes, un vapor evanescente, igual que aquellas representaciones. Una vez que han llegado a ser, por su condición esencial *pensada*, los pensamientos *simples* de lo *bello* y de lo *bueno*, éstos soportan ser rellenados con cualquier contenido que se quiera. La fuerza del saber dialéctico abandona las leyes y máximas determinadas de la acción al placer y a la frivolidad de la juventud, seducida justamente por eso, y pone la armas del engaño en manos de la medrosidad y la preocupación de una vejez limitada a la singularidad de la vida. Los pensamientos puros de lo bello y lo bueno ofrecen, entonces, el espectáculo cómico de, liberando la opinión —que contiene tanto su determinidad en cuanto contenido como su determinidad absoluta, que es sujetar la conciencia—, quedarse vacíos y, por eso mismo, convertirse en juego de la opinión y de la arbitrariedad de la individualidad contingente.

El destino, que antes carecía de conciencia, que consiste en la quietud vacía y en el olvido, y que estaba separado de la autoconciencia, está aquí, entonces, unido a ella. El *sí-mismo singular* es la fuerza negativa por la cual y en la cual desaparecen los dioses, así como sus momentos, la naturaleza que existe y los pensamientos de sus determinaciones; al mismo tiempo, no es la vacuidad del desaparecer, sino que se conserva él mismo en esta nulidad, está cabe sí y es la única realidad efectiva. En él, la religión del arte ha quedado acabada, y ha retornado ya perfecta dentro de sí. Por el hecho de que, en la certeza de sí misma, la conciencia singular es la que se presenta como este poder absoluto, este poder tiene la forma de algo *representado*, *separado* de la conciencia como tal, extraño a ella, perdido, como lo estaban las estatuas y la bella corporalidad viva, o el contenido de la epopeya y los poderes y personajes de la tragedia: la unidad no es tampoco la unidad *sin conciencia* del culto y de los misterios; sino que el sí-mismo propiamente dicho del actor coincide con su personaje, igual que el espectador, que se encuentra perfectamente a gusto[174] en lo que se representa delante de él, y se ve actuar a sí mismo. Lo que esta autoconciencia contempla es que, dentro de ella, lo que adopta la forma de la esencialidad frente a ella, en su pensar, su existir y su hacer, más bien queda disuelto y abandonado, es el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo, la cual es, así, esa perfecta falta de temor y de esencia de todo lo extraño, y un bienestar y abandonarse al bienestar de la conciencia como no se encuentra en ningún sitio fuera de esta comedia.

C. LA RELIGIÓN, MANIFIESTA

Por la religión del arte, el espíritu ha salido de la forma de la *sustancia* para entrar en la del *sujeto*, pues esta religión *produce* la figura del espíritu, y pone en ella, entonces, la *actividad* o la *autoconciencia* que en la sustancia temible sólo se desvanecía, sin captarse a sí misma en la confianza. Este hacerse hombre de la esencia divina parte de la estatua, que sólo tiene en ella la figura *externa* del sí-mismo, mientras que lo *interior*, su actividad,

cae fuera de ella; en el culto, sin embargo, ambos lados se han hecho uno, y en el resultado de la religión del arte, esta unidad, al consumarse, también ha cruzado, a la vez, al extremo del sí-mismo; en el espíritu que está perfectamente cierto de sí mismo en la singularidad de la conciencia, ha zozobrado toda esencialidad. La proposición que enuncia esta ligereza reza así: *el sí-mismo es la esencia absoluta*; la esencia que era sustancia y en la que en el sí-mismo era accidentalidad, se ha degradado a predicado, y ha perdido su *conciencia* en *esta autoconciencia* a la que nada se enfrenta en forma de esencia.

Esta proposición: *el sí-mismo es la esencia absoluta*, pertenece, como es evidente por sí mismo, al espíritu no religioso, al efectivamente real, y es menester recordar cuál era la figura del mismo que lo expresaba. Tal figura contendrá, a la vez, el movimiento y la inversión del mismo, movimiento que rebaja de tono al sí-mismo en la escala, hasta el nivel del predicado y eleva la sustancia a sujeto. Y lo hace de tal manera que la proposición inversa no hace de la sustancia sujeto *en sí* o *para nosotros*, o lo que es lo mismo, no restablece la sustancia de tal manera que la conciencia del espíritu sea retrotraída a su comienzo, la religión natural, sino de modo que esta inversión se produce *por* y *para* la *autoconciencia* misma. Ésta, al entregarse con conciencia, es conservada en su despojarse, y sigue siendo el sujeto de la sustancia, pero en cuanto que se ha despojado de esa manera, tiene a la vez conciencia del despojamiento; o bien, al *producir*, por su sacrificio, la sustancia como sujeto, éste sigue siendo su propio sí-mismo. Lo que así se alcanza —si en ambas proposiciones, en la primera, la de la sustancialidad, el sujeto sólo desaparece, y en la segunda, la sustancia sólo es predicado, y si ambos lados, entonces, están presentes en cada proposición con la desigualdad de valores contrapuestos— es que de ahí resulta la unificación y compenetración de ambas naturalezas, en la cual ambas, con el mismo valor, son tanto *esenciales* como sólo *momentos*; con lo cual, entonces, el espíritu es tanto *conciencia* de sí en cuanto su sustancia *objetual* como *autoconciencia* simple que permanece dentro de sí.

La religión del arte pertenece al espíritu ético, al que antes vimos hundirse en el *estado jurídico*, esto es, en la proposición: *El sí-mismo en cuanto tal, la persona abstracta, es esencia absoluta*. En la vida ética, el sí-

mismo está sumergido en el espíritu de su pueblo, es la universalidad *cumplida y plena*. Pero esta *singularidad simple* se eleva a partir de este contenido, y su ligereza se limpia para hacerse persona, universalidad abstracta del derecho. Dentro de ésta, la *realidad* del espíritu ético se ha perdido, los espíritus, vacíos de contenido, de los individuos-pueblos se hallan congregados en un único panteón, no en un panteón de la representación, cuya forma impotente deja hacer a cualquiera, sino en el panteón de la universalidad abstracta, del pensamiento puro que les arranca el cuerpo y que le concede el ser-en-y-para-sí al sí-mismo sin espíritu, a la persona individual.

Pero este sí-mismo, en virtud de su vacuidad, ha puesto en libertad al contenido; la conciencia es la esencia sólo *dentro de sí*; su propia *existencia*, el estar-reconocida jurídicamente la persona, es la abstracción sin llenar, no cumplida; más bien posee, entonces, tan sólo el pensamiento de sí misma, o sea, tal como *existe ahí* y se sabe como objeto, es la conciencia *irreal e inefectiva*. Por eso, es sólo la *autonomía* estoica del *pensar*, la cual, al atravesar el movimiento de la conciencia escéptica, encuentra su verdad en aquella figura que habíamos llamado la *autoconciencia desdichada*.

Ésta sabe qué pasa con la vigencia efectiva de la persona abstracta, así como con la vigencia de ésta dentro del pensamiento puro. Sabe que semejante vigencia es, más bien, la pérdida perfecta, ella misma es esta pérdida consciente de sí y el despojamiento de su saber de sí.—Vemos que esta conciencia desdichada constituye el lado opuesto y complementario de la conciencia que es perfectamente dichosa dentro de sí, la conciencia cómica. En esta última, toda esencia divina retrocede, o sea, ella es el *despojamiento* perfecto de la *sustancia*. Aquélla, en cambio, es al revés, el destino trágico de la *certeza de sí mismo* que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza* de sí y de la pérdida, justamente, de este saber de sí: tanto de la sustancia como del sí-mismo; es el dolor que se enuncia con las duras palabras de que *Dios ha muerto*.

En el estado jurídico, pues, el mundo ético y su religión zozobraban en la conciencia cómica, y la conciencia desdichada es el saber de *toda esta*

pérdida. Se le han perdido tanto el valor que se daba a sí misma por su personalidad inmediata como el de su personalidad mediata, la *pensada*. Asimismo, ha enmudecido la confianza en la ley eterna de los dioses y en los oráculos, que permitían saber lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres de los que se ha esfumado el alma que las animaba, y los himnos, palabras de las que ha escapado la fe; las mesas de los dioses están sin comida ni bebida espiritual, y sus juegos y festines no le devuelven a la conciencia la jubilosa unidad de sí con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu, a quien la certeza de sí mismo le brotaba del aplastamiento de los dioses y los hombres. Ahora son lo que son para nosotros: bellos frutos arrancados de los árboles, un destino amistoso nos los ofrecía como los regalaría una muchacha; no hay la vida efectiva de su existencia, no hay el árbol que los sostenía, ni la tierra y los elementos que eran su sustancia, ni el clima que constituía su determinidad, o el cambio de las estaciones que dominaban el proceso en el que llegaban a ser.—Así, el destino, con las obras de ese arte, no nos da su mundo, ni la primavera y el verano de la vida ética en la que florecían y maduraban, sino, únicamente, el recuerdo velado de esa realidad efectiva.—Por eso, nuestra actividad al disfrutarlos no es la del servicio divino por el que a nuestra conciencia le adviniera su verdad perfecta que la llenase, sino que es la actividad exterior que frota estos frutos para quitarles las gotas de lluvia o el polvo, y que, en lugar de los elementos internos de la realidad efectiva de lo ético, que los rodea, produce y les insufla espíritu, erige el amplio andamio de los elementos muertos de su existencia exterior, del lenguaje, de lo histórico, etc., no para hacerse una vida dentro de ellos, sino sólo para imaginarlos dentro de sí. Pero igual que la muchacha que nos ofrece el fruto que ha arrancado es más que la naturaleza del fruto desplegada en sus condiciones y elementos, en el árbol, el aire, la luz, etc., que ella ofrece de manera inmediata, al reunir todo esto, de un modo superior, en sus ojos radiantes y conscientes de sí**[175]** y en su gesto de ofrenda, del mismo modo, el espíritu que nos ofrece esas obras de arte es más que la vida ética y la realidad efectiva de ese pueblo, pues él, el espíritu, es el *recuerdo que interioriza* al espíritu que estaba todavía *enajenado*, *exteriorizado***[176]** en ellos: es el espíritu del destino trágico que congrega a todos aquellos dioses

individuales y atributos de la sustancia en un único panteón, el de su espíritu autoconsciente de sí en cuanto espíritu.

Todas las condiciones para su surgimiento están ya dadas, y esta totalidad de sus condiciones constituye el *llegar a ser*, el *concepto*, o el surgir *que-es-en-sí* del espíritu.—El círculo de producciones del arte abarca las formas en que se despoja y exterioriza la sustancia absoluta, la cual, en forma de individualidad, es en cuanto una cosa, en cuanto objeto *que es* de la conciencia sensible: en cuanto la lengua pura o el llegar a ser de la figura cuya existencia no sale del sí-mismo y es objeto puramente *evanescente*;—en cuanto *unidad* inmediata con la *autoconciencia* universal en su entusiasmo, y en cuanto mediada en la actividad del culto;—en cuanto bella *corporeidad dotada de sí-mismo*, y finalmente, en cuanto existencia elevada a *representación* y su difusión en un mundo que, finalmente, se contiene en la universalidad que también es la *certeza pura de sí misma*.—Estas formas, y de otro lado, el *mundo de la persona* y del derecho, la devastadora brutalidad de los elementos del contenido liberados, así como la persona *pensada* del estoicismo y la inquietud sin pausa de la conciencia escéptica constituyen la periferia de figuras que se agrupan, expectantes y apremiantes, alrededor del lugar de nacimiento del espíritu que está llegando a ser como autoconciencia, cuyo punto central es todo el dolor y todo el anhelo que atraviesan la autoconciencia desdichada, los dolores comunitarios de parto de su surgimiento: la simplicidad del concepto puro, que contiene aquellas figuras como sus momentos.

Este concepto tiene en él los dos lados que se han representado antes como dos proposiciones inversas; una es ésta: que la *sustancia* se despoja de sí misma y se exterioriza haciéndose autoconciencia, y el otro es al revés, que la *autoconciencia* se despoja de sí y se exterioriza haciéndose cosidad o sí-mismo universal. De este modo, ambos lados acuden uno al encuentro del otro, con lo que se ha originado su verdadera unificación. El despojamiento y exteriorización de la sustancia, su llegar a ser autoconciencia, expresa el paso a lo contrapuesto, el paso sin conciencia por la *necesidad*, o dicho de otro modo: ella, la sustancia, es *en sí* autoconciencia. A la inversa, el despojamiento y exteriorización de la autoconciencia expresa esto: que ésta es *en sí* la esencia universal, o bien,

dado que el sí-mismo es el puro ser-para-sí que permanece cabe sí en su contrario, expresa esto: que es *para ella* el que la sustancia sea autoconciencia y, por eso mismo, espíritu. De manera que, de este espíritu que ha abandonado la forma de la sustancia y que accede a la existencia con la figura de la autoconciencia, puede decirse —por servirse de relaciones tomadas de la generación natural— que tiene una madre *efectivamente real*, pero un padre *que-es-en-sí*; pues la *realidad efectiva* o la autoconciencia, y lo en-sí en cuanto sustancia, son sus dos momentos, por medio de cuyo despojamiento y exteriorización mutuos, deviniendo cada uno el otro, él, el espíritu, accede a la existencia como esta unidad de ellos.

En la medida en que la autoconciencia, de modo unilateral, sólo capta *su propio* despojamiento, si ya su objeto es, a sus ojos, tanto ser como sí-mismo y ella sabe toda existencia como esencia espiritual, entonces, por eso, sin embargo, el espíritu verdadero todavía no había llegado a ser para ella en la medida en que, en efecto, el *ser* como tal o la sustancia, por su parte, no se despojaba también *en sí* de sí misma ni se hacía autoconciencia. Por consiguiente, pues, toda existencia es esencia espiritual sólo desde *el punto de vista de la conciencia*, y no en ella misma. De este modo, el espíritu es sólo algo que se le *imagina* a la existencia; y este imaginarse es el entusiasmo alucinado, el alucinar que les atribuye tanto a la naturaleza como a la historia, al mundo o a las representaciones míticas de las religiones anteriores un sentido distinto del que ofrecían en su aparición fenoménica a la conciencia, y respecto a las religiones, distinto a lo que sabía en ellas la autoconciencia de la cual eran religiones. Pero este significado es prestado, es un vestido que no cubre la desnudez de la aparición fenoménica y no gana ninguna fe ni veneración, sino que permanece como la noche turbia y confusa y en el arrobamiento propio de la conciencia.

Para que este significado de lo objetual no sea mera imaginación, entonces, el significado tiene que ser *en sí*, es decir, tiene que brotarle de una vez a la conciencia a partir del *concepto*, y tiene que surgir en su necesidad. Así, a nosotros, al conocer por su movimiento necesario a la *conciencia inmediata*, o la conciencia del objeto *que es*, nos ha brotado el *espíritu* que se sabe a sí mismo. Este concepto que, en cuanto inmediato,

tenía también la figura de la *inmediatez* para su conciencia, se dio, *en segundo lugar*, la figura de la autoconciencia *en sí*, esto es, conforme, justamente, a la necesidad del concepto, en cuanto ser o en cuanto la *inmediatez* que es el objeto sin contenido de la conciencia sensible, se despoja de sí y llega a ser yo para la conciencia.—Pero lo *en-sí inmediato*, o la *necesidad que es*, es ella misma diferente de lo *en-sí que piensa* o del *conocer de la necesidad*: una diferencia que a la vez, sin embargo, no reside fuera del concepto, pues la *unidad simple* del concepto es el *ser inmediato mismo*; es, también, lo que se despoja a sí mismo, o el devenir de la *necesidad contemplada*, en cuanto que él, el concepto, está cabe sí en ella y la sabe y concibe.—Lo *en-sí inmediato* del espíritu, que se da la figura de la autoconciencia, no significa otra cosa sino que el espíritu del mundo realmente efectivo ha llegado a este saber de sí; sólo entonces, por primera vez, hace entrada este saber también en su conciencia, y lo hace como verdad. Cómo ocurría eso es algo que ha resultado antes.

Esto, que el espíritu absoluto se haya dado la figura de la autoconciencia *en sí*, y la haya dado, por ende, también para su *conciencia*, aparece ahora de tal manera que la *fe del mundo* es que el espíritu *existe ahí* como una autoconciencia, esto es, como un ser humano efectivamente real, que él es para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *ve*, *siente* y *oye* esta divinidad. No es, entonces, una imaginación, sino que está *real y efectivamente en él*. La conciencia, pues, no parte de *su* interior, del pensamiento, concatenando *dentro de sí* el pensamiento de Dios con la existencia, sino que parte de la existencia inmediata presente, y conoce a Dios en ella.—El momento del *ser inmediato* está presente en el contenido del concepto, de tal manera que el espíritu religioso, en el retorno de toda esencialidad a la conciencia, ha llegado a ser sí-mismo positivo *simple*, igual que el espíritu efectivo como tal, en la conciencia desdichada, llegaba a ser esta negatividad autoconsciente *simple*. El sí-mismo del espíritu que existe ahí tiene así la forma de la inmediatez perfecta, no está puesto ni como pensado o representado, ni como producido, como ocurre con el sí-mismo inmediato, por una parte en la religión natural y por otra en la religión-arte. Sino que este Dios es contemplado sensiblemente, de manera

inmediata, como sí-mismo, como un ser humano singular y efectivamente real; sólo así *es* él autoconciencia.

Esta encarnación de la esencia divina, o dicho de otro modo, que ésta tenga esencial e inmediatamente la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. En ella, la esencia es sabida como espíritu, o ella, la religión, es la conciencia acerca de sí que tiene de ser espíritu. Pues el espíritu es el saber acerca de sí mismo en su despojamiento y exteriorización; la esencia que es el movimiento de retener en su ser-otro la igualdad consigo mismo. Pero esto es la sustancia en la medida en que ésta se refleja igualmente dentro de sí en su accidentalidad, no es indiferente a ésta como frente a algo inesencial que, por tanto, se encontrara de manera indiferente en un ser extraño, sino que ahí está *dentro de sí*, esto es, en cuanto que es *sujeto* o *sí-mismo*.—En esta religión, por tanto, la esencia divina ha quedado *revelada*. Su estar revelada y manifiesta consiste, manifiestamente, en que se sabe lo que ella es. Pero se sabe justamente en tanto que es sabida como espíritu, como esencia que es esencialmente *autoconciencia*.—A ojos de la *conciencia*, hay en su objeto algo secreto cuando este objeto es algo *otro* o *extraño* para ella, y cuando ella no lo sabe como sí misma. Este ser secreto cesa en tanto que la esencia absoluta es, en cuanto espíritu, objeto de la conciencia; pues así él es, en cuanto sí-mismo, en su relación con ella; es decir, la conciencia se sabe inmediatamente en él, o se es manifiesta a sí en él. Ella misma sólo se es manifiesta en la propia certeza de sí; aquel objeto suyo es el *sí-mismo*, pero el sí-mismo no es algo extraño, sino la unidad inseparable consigo mismo, el sí-mismo inmediatamente universal. Es el concepto puro, el pensar puro o el *ser-para-sí* que es inmediatamente *ser*, y por tanto, *ser para otro*, y en cuanto este *ser para otro* ha retornado inmediatamente dentro de sí, y está cabe sí mismo; es, pues, lo verdadera y únicamente manifiesto. Lo bueno, lo justo, lo santo, el creador del cielo y de la tierra, etc., son *predicados* de un sujeto: momentos universales que tienen su anclaje en este punto, y sólo ahora, por primera vez, están en el retorno de la conciencia al pensar.—En tanto que *ellos* son sabidos, su fundamento y su esencia, el *sujeto* mismo, no es todavía manifiesto, ni las *determinaciones* de lo universal son tampoco *esto universal* mismo. Pero el *sujeto* mismo, y también, por tanto, *esto universal*

puro es manifiestamente en cuanto *sí-mismo*, pues esto es precisamente esto interior reflejado dentro de sí, que está inmediatamente ahí, y es la propia certeza de aquel sí-mismo para el cual existe. Esto —el ser lo manifiesto conforme a su *concepto*—, es, pues, la figura verdadera del espíritu, y esta figura suya, el concepto, es también su única esencia y sustancia. El espíritu es sabido como autoconciencia, y es inmediatamente manifiesto a ésta, pues es ella misma; la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y es esta unidad lo que se contempla.

Aquí, entonces, la conciencia, o el modo en que la esencia es para ella misma, su figura, es, de hecho, igual a su autoconciencia; esta figura es ella misma una autoconciencia; por tanto es, a la vez, objeto *que es*, y este *ser* tiene asimismo, inmediatamente, el significado del *pensar puro*, de la esencia absoluta.—La esencia absoluta, que existe ahí como una autoconciencia efectiva, parece haber *descendido* desde su simplicidad eterna, pero, de hecho, sólo ahora, y gracias a ello, ha alcanzado su esencia *más alta*. Pues el concepto de esencia, sólo en tanto que llega a alcanzar su pureza simple es la *abstracción* absoluta que es *pensar puro* y, por tanto, la singularidad pura del sí-mismo, así como, en virtud de su simplicidad, lo *inmediato* o el *ser*.—Lo que se llama la conciencia sensible es justamente esta *abstracción pura*, es este pensar para el que el *ser*, lo *inmediato*, es. Lo más bajo es, entonces, a la vez, lo más alto, lo manifiesto que ha emergido totalmente a la *superficie* es justamente, al hacerlo, lo *más profundo*. Que la esencia suprema sea vista, oída, etc., como una autoconciencia que es: eso es, entonces, de hecho, la consumación última de su concepto; y por esta consumación la esencia existe *ahí* tan inmediatamente cuanto es esencia.

Al mismo tiempo, esta existencia inmediata no es sola y meramente conciencia inmediata, sino que es conciencia religiosa; la inmediatez tiene, indisociadamente, el significado, no sólo de una autoconciencia *que es*, sino de la *esencia* puramente pensada, o absoluta. Eso de lo que nosotros somos conscientes en nuestro concepto —que el *ser* es *esencia*— de eso es consciente la conciencia religiosa. Esta *unidad* de ser y esencia, del *pensar* que es inmediatamente *existencia*, de la misma manera que es el *pensamiento* de esta conciencia religiosa o su saber *mediato*, es también, en la misma medida *su* saber *inmediato*; pues esta unidad del ser y del pensar

es la *autoconciencia*, y existe ella misma ahí, o bien, la unidad *pensada* tiene, a la vez, esta figura de lo que ella es. Dios, entonces, es aquí *manifiesto* tal como él *es; él existe, está ahí* tal como él es *en sí*; existe como espíritu. Dios sólo es accesible en el saber especulativo puro, y sólo es dentro de él y sólo es ese saber mismo, pues él es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión puesta de manifiesto. El saber especulativo sabe a Dios como *pensar* o como esencia pura, y a este pensar lo sabe como ser y como existencia, y la existencia como negatividad de sí mismo, por tanto, como sí-mismo, *este* sí-mismo que es éste, y universal; éste justamente es el que la religión manifiesta sabe.—Las esperanzas y expectativas del mundo precedente no empujaban hacia esta revelación más que para contemplar lo que es la esencia absoluta y encontrarse en ella a sí mismas; esta alegría le viene a la autoconciencia y prende al mundo entero, la alegría de contemplarse en la esencia absoluta, pues es el espíritu, es el movimiento simple de aquellos momentos puros que expresan esto mismo: que sólo por el hecho de ser contemplada como autoconciencia *inmediata* llega la esencia, por primera vez, a ser sabida como espíritu.

Este concepto de espíritu que se sabe él mismo a sí mismo como espíritu es, él mismo, un concepto inmediato, todavía no desarrollado. La esencia es espíritu, o bien, ha aparecido, es manifiesta; este primer ser-manifiesto es, él mismo, *inmediato*; pero la inmediatez es, asimismo, mediación pura, o pensar; de ahí que tenga que exponer esto en ella misma en cuanto tal.—Si se examina esto más determinadamente, el espíritu en la inmediatez de la autoconciencia es *esta* autoconciencia *singular*, contrapuesta a la *universal*; es un Uno excluyente que, para la conciencia *para la que* existe ahí, tiene la forma, todavía irresuelta, de *otro sensible*; este último todavía no sabe al espíritu como suyo, o bien, el espíritu no está ahí todavía tal como él es sí-mismo *singular*, tanto en cuanto universal como en cuanto Todo sí-mismo. O bien, la figura no tiene todavía la forma del *concepto*; es decir, del sí-mismo universal, del sí-mismo que en su realidad efectiva inmediata sea sí-mismo cancelado, sea pensar, universalidad, sin perder en ésta su realidad efectiva.—Pero la forma siguiente, ella misma inmediata, de esta universalidad no es ya, sin más, la forma *del pensar* mismo, *del concepto en cuanto concepto*, sino la

universalidad de la realidad efectiva, la totalidad del sí-mismo, y la elevación de la existencia a representación; igual que, por dar un ejemplo determinado, siempre el *esto sensible* cancelado sólo es, de primeras, la cosa de la *percepción*, no es todavía lo *universal* del entendimiento.

Este hombre singular, entonces, en el que es manifiesta la esencia absoluta, lleva en él a cabo, en cuanto individuo singular, el movimiento del *ser sensible*. Él es el Dios presente *inmediato*; al serlo, su *ser* pasa al *ser-sido*. La conciencia para la que él tiene esta presencia sensible deja de verlo, de oírlo; lo *ha* visto y oído; y sólo por *haberlo* sólo *visto*, sólo *oído* llega ella, y no antes, a ser ella misma conciencia espiritual, o bien, igual que él, antes, en cuanto *existencia sensible*, se levantaba para ella, ahora se ha levantado en espíritu.—Pues, en cuanto tal conciencia que lo ve y lo oye sensiblemente, ella misma es sólo conciencia inmediata que no ha asumido la desigualdad de la objetualidad, no la ha llevado de vuelta al pensar puro, sino que sabe a este individuo singular objetual, pero no se sabe a sí como espíritu. Al desaparecer la existencia inmediata de lo que es sabido como esencia absoluta, lo inmediato recibe su momento negativo; el espíritu sigue siendo sí-mismo inmediato de la realidad efectiva, pero lo es en cuanto *la autoconciencia universal* de la comunidad que descansa en su propia sustancia, igual que ésta es sujeto universal dentro de él; el todo íntegro del espíritu no es el individuo singular para sí, sino éste conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que él sea para ésta.

Pero el *pasado* y la *distancia* no son nada más que la forma imperfecta en que el modo inmediato es puesto de manera mediada o universal; ese modo ha buceado sólo superficialmente en el elemento del pensar, está conservado en él como *modo* sensible, y no está puesto él mismo en unidad con la naturaleza del pensar. Tan sólo se ha elevado hasta el *representar*, pues este último es el enlace sintético de la inmediatez sensible y de su universalidad, o del pensar.

Esta *forma del representar* constituye la determinidad en la que el espíritu se hace consciente de sí en esta comunidad suya. No es todavía la autoconciencia del espíritu madurada en su concepto como concepto; la mediación está todavía incompleta. Lo que hay, entonces, en este enlace del ser y del pensar es la carencia, que el ser espiritual se halle todavía afectado

por una escisión sin reconciliar entre un más acá y un más allá. El *contenido* es el verdadero, pero todos sus momentos, puestos en el elemento del representar, tienen el carácter de no estar concebidos, sino aparecer como lados perfectamente autónomos que se refieren unos a otros *de manera exterior*. Para que el contenido verdadero obtenga también su forma verdadera para la conciencia es necesaria la formación superior de esta última, elevar a concepto su contemplación de la sustancia absoluta, y equilibrar *para ella misma* su conciencia con su autoconciencia, tal como ya ha ocurrido para nosotros o *en sí*.

Se ha de examinar este contenido en el modo en que está en su conciencia.—El espíritu absoluto es *contenido*, y está así en la figura de su *verdad*. Pero su verdad no es sólo ser la sustancia de la comunidad, o lo *en-sí* de ella, ni tampoco salir de esta interioridad a la objetualidad de representar, sino llegar a ser sí-mismo efectivo, reflejarse dentro de sí y ser sujeto. Éste es, pues, el movimiento que él lleva a cabo en su comunidad, o ésta es la vida del espíritu. Por eso, lo que este espíritu que se revela sea *en y para sí* no resulta de que su rica vida en la comunidad sea, por así decirlo, destejida y reducida a su primer hilo, por ejemplo, a las representaciones de la primera comunidad imperfecta, o incluso a lo que el hombre efectivo haya hablado. En el fondo de esta reducción está el instinto de ir al concepto; pero confunde el *origen*, en cuanto *existencia inmediata* de la primera aparición fenoménica, con la *simplicidad* del *concepto*. Por eso, con este empobrecimiento de la vida del espíritu, con este apartar la representación de la comunidad y su actividad frente a su representación, lo que se origina, en lugar del concepto, es más bien la mera exterioridad y singularidad, el modo histórico de la aparición inmediata y el recuerdo sin espíritu de una figura singular opinada, y de su pasado.

El espíritu es contenido de su conciencia, primero, en la forma de la *sustancia pura*, o sea, es contenido de su conciencia pura. Este elemento del pensar es el movimiento de descender a la existencia o a la singularidad. El término medio entre ellos es su enlace sintético, la conciencia del hacerse-otro, o el representar en cuanto tal. Lo tercero es el retorno desde la representación y el ser-otro, o el elemento de la autoconciencia misma.—Estos tres momentos constituyen el espíritu; su disgregarse en la

representación consiste en ser de un modo *determinado*; pero esta determinidad no es otra cosa que uno de sus momentos. Su movimiento detallado, entonces, es éste: en cada uno de sus momentos, expandir su naturaleza como si estuviera en su elemento; en tanto que cada uno de estos círculos se cierra dentro de sí, esta reflexión suya hacia dentro de sí es, al mismo tiempo, el paso al otro. La *representación* constituye el término medio entre el pensar puro y la autoconciencia como tal, y no es más que *una* de las determinidades; pero, a la vez, tal como se ha mostrado, su carácter de ser el enlace sintético está expandido por encima de todos estos elementos, y es su determinidad comunitaria.

El contenido mismo que hay que examinar ya ha ocurrido antes, en parte como la representación de la conciencia *desdichada* y la conciencia *creyente*; pero, en la primera, ocurría en la determinación del contenido *anhelado* y *producido* desde la conciencia, donde el espíritu no puede encontrar satisfacción ni quietud, porque no es todavía *en sí*, o no es su contenido en cuanto su *sustancia*; mientras que en la segunda, en cambio, se lo ha examinado como *esencia* sin sí-mismo del mundo, o como contenido esencialmente *objetual* de la representación: un representar que escapa a la realidad efectiva en general, y que por ello, es sin la *certeza de la autoconciencia*, certeza que se separa de él, por una parte, como vanidad del saber, y por otra, como pura intelección.—La conciencia de la comunidad, en cambio lo tiene como su *sustancia* propia, del mismo modo que él es la certeza de la comunidad de su espíritu propio.

El espíritu, representado primero como sustancia en el *elemento del pensar puro*, es, por ende, inmediatamente, la *esencia* eterna, simple e igual a sí misma, pero que no tiene este *significado* abstracto de la esencia, sino el significado del espíritu absoluto. Mas el espíritu es esto; no es significado, ni lo interior, sino ser lo realmente efectivo. Por eso, la esencia eterna simple sería espíritu sólo según una palabra vacía, si se quedase en representación y expresión de la esencia eterna simple. Pero la esencia simple, por ser una abstracción, es, de hecho, *lo negativo en sí mismo*, y por cierto, la negatividad del pensar, o esta negatividad tal como ella es en la *esencia* en sí; es decir, es la *diferencia* absoluta de sí, o su puro llegar-a-ser-otro. En cuanto *esencia*, sólo es en sí o para nosotros; pero, siendo esta

pureza justamente la abstracción o negatividad, la esencia es *para sí misma*, o el *sí-mismo*, el *concepto*.—Es, pues, *objetual*; y en tanto que la representación aprehende y enuncia como un *acontecer* la *necesidad* del concepto, recién enunciada, se dirá que la esencia eterna se *engendra* otro. Pero en este ser-otro ha retornado también, en la misma medida, inmediatamente dentro de sí; pues la diferencia es la diferencia *en sí*, es decir, de manera inmediata, es diferente sólo de sí misma, es, pues, la unidad que ha retornado dentro de sí.

Se diferencian, entonces, estos tres momentos, el de la *esencia*, el del *ser-para-sí* que es el ser-otro de la esencia y para el cual la esencia es, y el del *ser-para-sí*, o saberse a sí mismo *en el otro*. La esencia, en su ser-para-sí, sólo se contempla a sí misma; en esta exteriorización, está solamente cabe sí, el *ser-para-sí* que se excluye de la esencia es *el saber de la esencia acerca de sí misma*; es la palabra[177] que, pronunciada, exterioriza y despoja al que la pronuncia, dejándolo atrás, vaciado, pero que también es oída de manera inmediata, y únicamente este oírse a sí misma es la existencia de la palabra. De tal manera que las diferencias que se hacen están disueltas tan inmediatamente como están hechas, y están hechas tan inmediatamente como están disueltas, siendo lo verdadero y efectivamente real justamente este movimiento que da vueltas dentro de sí.

Este movimiento dentro de sí mismo enuncia a la esencia absoluta como *espíritu*; la esencia absoluta que no es captada como espíritu no es más que el vacío abstracto, igual que el espíritu que no es aprehendido como este movimiento no es más que una palabra vacía. Sus *momentos*, al ser atrapados en su pureza, son los conceptos inquietos, que sólo consisten en ser sus contrarios en sí mismos y tener su quietud en el todo. Pero el *representar* por parte de la comunidad no es este pensar *concipiente*; sino que tiene el contenido sin su necesidad, y en lugar de la forma del concepto, lleva al reino de la conciencia pura las relaciones naturales de Padre e Hijo. Al comportarse así en el pensar mismo, *representándo*se, la esencia, ciertamente, le es manifiesta a esa conciencia pura, pero, por una parte, sus momentos, en virtud de esta representación sintética, se disgregan ellos mismos ante sus ojos, de manera que no se refieren mutuamente por medio de su propio concepto, y por otra, ella se retira de este objeto puro suyo,

refieriéndose a él solamente de manera exterior; el objeto le ha sido revelado a ella por alguien extraño, y en este pensamiento del espíritu, ella no se reconoce a sí misma, no reconoce la naturaleza de la autoconciencia pura. En la medida en que hay que ir más allá de la forma del representar y de aquellas relaciones tomadas de lo natural, y particularmente, también, más allá de los momentos del movimiento que es el espíritu, más allá de tomarlos por sustancias o sujetos aislados y estables, en lugar de momentos que pasan, en esa medida, se ha de considerar este ir más allá como un empuje del concepto, según ya recordábamos antes en otro lado; pero, en la medida en que sea sólo instinto, se desconoce a sí, y con la forma desecha también el contenido, y, lo que es lo mismo, lo degrada a ser una representación histórica y un legado de la tradición; lo único que se conserva aquí es lo puramente exterior de la fe, con lo que lo *interior* de ésta ha desaparecido, sin embargo, como un muerto sin conocimiento, porque eso interior sería el concepto que se sabe como concepto.

El espíritu absoluto, representado en la *esencia pura*, no es, ciertamente, la esencia *abstracta* pura, sino que ésta, más bien, precisamente por ser sólo momento dentro del espíritu, ha descendido hasta ser *elemento*. Pero la presentación del espíritu dentro de este elemento tiene en sí, según la forma, la misma carencia que tiene la *esencia* en cuanto esencia. La esencia es lo abstracto, y por eso, lo negativo de su simplicidad, es otra; asimismo, el *espíritu*, dentro del elemento de la esencia, es la forma de la *unidad simple* que, por eso, es también, esencialmente, un llegar-a-ser-otro.—O bien, lo que es lo mismo, la referencia de la esencia eterna a su ser-para-sí es la referencia inmediata y simple del pensar puro; en este *simple* contemplarse a sí misma en el otro, entonces, el *ser-otro* no está puesto como tal; es la diferencia del mismo modo que ésta, en el pensar puro, no es inmediatamente *ninguna diferencia*; un reconocer *el amor* en el que ambos no se *contraponen* según su esencia.— El espíritu que ha sido enunciado en el elemento del pensar puro es, él mismo, esencialmente esto: ser, no solamente dentro de él, sino ser *efectivamente real*, pues en su concepto mismo reside el *serotro*, es decir, cancelar el concepto puro, solamente pensado.

El elemento del pensar puro, por ser el elemento abstracto, es él mismo, más bien, lo *otro* de su simplicidad, y pasa por eso al elemento propiamente dicho del *representar*: el elemento en el que los momentos del concepto puro obtienen recíprocamente una existencia *sustancial* en la misma medida en que sean recíprocamente sujetos, que no tienen recíprocamente para un tercero la indiferencia del ser, sino que, reflejados dentro de sí, se separan particularizándose y contraponiéndose unos a otros.

Así, pues, el espíritu que sólo es eterno o abstracto se convierte, a sus propios ojos, en *otro*, o accede a la existencia y, de manera inmediata, en la *existencia inmediata*. *Crea*, pues, un *mundo*. Eso de *crear* es la palabra que la representación tiene para el *concepto* mismo según su movimiento absoluto, o bien, para el hecho de que lo simple que ha sido declarado absoluto, o el pensar puro, porque es lo abstracto, sea, más bien, lo negativo y, por ende, lo contrapuesto a sí, o lo *otro*; o bien, por decir lo mismo de otra forma, porque lo puesto como *esencia* es la *inmediatez* simple o el *ser*, pero, en cuanto inmediatez o ser, carece de sí-mismo, y entonces, faltándole la interioridad, es *pasivo*, o *ser para otro*.—Este *ser para otro* es, a la vez, *un mundo*; el espíritu, en la determinación del *ser para otro*, es la subsistencia tranquila de los momentos antes incluidos en el pensar puro, esto es, la disolución de la universalidad simple y el dispersarse de ésta en su propia particularidad.

El mundo, sin embargo, no es solamente este espíritu arrojado a la integridad completa y disperso en ella y su orden externo, sino que, como el espíritu es, esencialmente, el sí-mismo simple, éste también está presente en el mundo: es el espíritu *que está ahí*, que es el sí-mismo singular que tiene la conciencia y se diferencia de sí como otro o como mundo.—Tal como este sí-mismo singular está así inmediatamente puesto, de primeras, no es todavía *espíritu para sí*; no es, pues, en cuanto *espíritu*, se le puede llamar *inocente*, pero no, desde luego, *bueno*. Para ser de hecho sí-mismo y espíritu, tiene también —igual que la esencia eterna se presenta como el movimiento de ser igual a sí misma en su ser-otro— que venir primero a ser *otro* ante sí mismo. En tanto que este espíritu está determinado como estando ahí, de primeras, sólo de manera inmediata, o como disperso en la multiplicidad de su conciencia, su venir-a-ser-otro es el ir *dentro-de-sí* del

saber como tal. La existencia inmediata se torna en pensamiento, o bien, la conciencia sólo sensible se torna en la conciencia del pensamiento, y como éste es, por cierto, el pensamiento que proviene de la inmediatez, o *condicionado*, no es el saber puro, sino el pensamiento que tiene en él al ser-otro y, por ende, el pensamiento contrapuesto a sí mismo de lo *bueno* y lo *malo*. El hombre es representado de tal manera que haya *acontecido*, como algo no necesario, el que perdiera la forma de la igualdad a sí mismo por arrancar el fruto del árbol del conocimiento del *bien* y del *mal*, y fuera expulsado del estado de la conciencia inocente, de la naturaleza que se ofrecía sin trabajarla, del paraíso, del jardín de los animales.

En tanto que este ir-dentro-de-sí de la conciencia que es ahí se determina inmediatamente como el llegar a ser *desigual* consigo misma, el *mal* aparece como la primera existencia de la conciencia que ha ido dentro de sí; y como los pensamientos del *bien* y del *mal* están contrapuestos por antonomasia, y esta contraposición no está disuelta todavía, esta conciencia es, esencialmente, sólo el mal. A la vez, sin embargo, en virtud precisamente de esta contraposición, también está presente frente a éste la conciencia *buena*, y la relación mutua de las dos.—En la medida en que la existencia inmediata se torna en *pensamiento* y, por una parte, el *ser-dentro-de-sí* es, él mismo, pensar, mientras que, por otra, el momento del *venir-a-ser-otro* de la esencia queda más determinado con ello, el hacerse malo puede ser desplazado más hacia atrás, fuera del mundo existente, ya al primer reino del pensar. Puede decirse, entonces, que ya el primer hijo nacido de la luz, al entrar dentro de sí, es el hijo caído, pero que en seguida fue engendrado otro en su lugar. Una forma tal como *caer*, que pertenece meramente a la representación, no al concepto, así como *hijo*, rebaja también, por lo demás y a la inversa, los momentos del concepto al representar, o bien, transfiere el representar al reino del pensamiento.—Igual de indiferente es seguir asignándole al pensamiento simple del *ser-otro*, dentro de la esencia eterna, una multiplicidad de otras figuras, y desplazar hacia ellas el *ir-dentro-de-sí*. Al mismo tiempo, ha de darse por buena esta asignación, porque, así, este momento del *ser-otro* expresa al mismo tiempo, como debe ser, la diversidad; y por cierto, no como pluralidad en general, sino, a la vez, como diversidad determinada, de

manera que una parte, el Hijo, es lo simple que se sabe a sí mismo como esencia, mientras que la otra parte es la exteriorización del ser-para-sí, exteriorización que sólo vive en la alabanza de la esencia; en esta parte, entonces, puede depositarse de nuevo el acto de recoger el ser-para-sí exteriorizado y el ir-dentro-de-sí del mal. En la medida en que el ser-otro se descompone en dos, el espíritu estaría más determinado en sus momentos, y si éstos se contasen, entonces, como cuaternidad, o incluso, dado que la muchedumbre vuelve a dividirse en dos, a saber, los que siguen siendo buenos y los que caen en el mal, como quinquenidad.—Pero, en general, *contar* los momentos puede considerarse que carece de provecho, en tanto que, por una parte, lo diferenciado mismo es también sólo *Uno*, a saber, precisamente, el *pensamiento* de la diferencia, que es sólo un único pensamiento, en cuanto que él es *esto* diferenciado, lo segundo frente a lo primero: pero, por otra parte, porque el pensamiento que abarca lo mucho en uno está disuelto de su universalidad y tiene que ser diferenciado en más de tres o cuatro diferencias;—la cual universalidad, frente a la determinidad absoluta de lo Uno abstracto, del principio del número, aparece como indeterminidad en la referencia al número mismo, de manera que sólo podría hablarse de *números* en general, esto es, no de un *número* concreto de diferencias, con lo que pensar aquí en número o en números es completamente superfluo, como también, por lo demás, la mera diferencia de magnitud y cantidad no dice nada y carece de concepto.

El *bien* y el *mal* eran las diferencias determinadas del pensamiento que habían resultado. En tanto que su oposición no se ha disuelto todavía, y ellos son representados como esencias del pensamiento, cada una de ellas autónoma para sí, el hombre es el sí-mismo sin esencia y el suelo sintético de su existencia y de su lucha. Pero estos poderes universales pertenecen igualmente al sí-mismo, o dicho de otro modo, el sí-mismo es su realidad efectiva. Conforme a este momento, lo que acontece es que, igual que el mal no es otra cosa que el ir-dentro-de-sí de la existencia natural del espíritu, a la inversa, el bien accede a la realidad efectiva y aparece como una autoconciencia existente.—Lo que dentro del espíritu puramente pensado sólo está indicado como el llegar a ser-*otro* de la esencia divina como tal, aquí se aproxima a su realización para el representar; ésta

consiste, a sus ojos, en la autohumillación de la esencia divina, que hace renuncia de su abstracción y de su inefectividad.—Al otro lado, al mal, el representar lo toma como un acontecer extraño a la esencia divina; comprender que esté en ella misma, como *su cólera*, es el más alto y más duro esfuerzo que hace el representar en lucha consigo mismo, esfuerzo que, por carecer de concepto, se queda sin fruto.

El extrañamiento de la esencia divina está puesto, entonces, de una manera doble; el sí-mismo del espíritu y su pensamiento simple son los dos momentos cuya unidad absoluta es el espíritu absoluto; su extrañamiento consiste en que ambos se dispersan, y cada uno tiene un valor desigual frente al otro. Esta desigualdad es, por ello, doble, y se originan dos vínculos cuyos momentos comunes son los que hemos indicado. En uno, la *esencia divina* vale como lo esencial, mientras que la existencia natural y el sí-mismo valen como inesenciales, que deben ser cancelados; en el otro, en cambio, el *ser-para-sí* vale como lo esencial, y lo divino simple vale como lo inesencial. Su término medio, aún vacío, es la *existencia, el estar ahí* como tal, lo que meramente tienen de común ambos momentos.

La disolución de esta oposición no ocurre tanto por la lucha de ambos, que están representados como esencias separadas y autónomas. Está en su *autonomía* el que *en sí*, por su concepto, cada uno tenga que disolverse en la oposición misma; de primeras, la lucha sólo tiene lugar allí donde ambos cesan de ser estas amalgamas de pensamiento y de existencia autónoma, y se enfrentan mutuamente sólo en cuanto pensamientos. Pues, entonces, en cuanto conceptos determinados, son esenciales sólo dentro de la referencia de contraposición; mientras que, en cuanto autónomos, tienen su carácter de esenciales fuera de la contraposición; con lo que su movimiento es el movimiento libre y propio de ellos mismos. E igual que el movimiento de ambos es el movimiento *en sí* porque hay que examinarlo en ellos mismos, así, también, lo que empieza el movimiento es aquello de ambos que está determinado como lo-que-es-en-sí frente a lo otro. Esto se representa como una actividad libre y voluntaria; pero la necesidad de su exteriorización reside en el concepto de que lo-que-es-en-sí, que sólo está determinado en la oposición, precisamente por eso no tiene verdadera consistencia; aquello, pues, que le otorga vigencia no al ser-para-sí, sino a lo simple en cuanto la

esencia, es lo que se despoja de sí mismo y se exterioriza, se encamina a la muerte y, por medio de ello, reconcilia a la esencia absoluta consigo misma. Pues en este movimiento se presenta como *espíritu*; la esencia abstracta se ha hecho extraña a sí, tiene existencia natural y una realidad efectiva con carácter de sí-mismo; este su ser-otro, o su presencia sensible, son retomados por el segundo hacerse-otro, y quedan puestos como cancelados y asumidos, como *universales*; con ello, en este movimiento, la esencia ha llegado a serse ella misma, la existencia inmediata de la realidad efectiva ha dejado de serle una existencia extraña o exterior, en tanto que es existencia cancelada y asumida, universal; por eso, esta muerte es su resurrección como espíritu.

La presencia inmediata, cancelada y asumida de la esencia autoconsciente lo es como autoconciencia universal; por eso, este concepto de sí-mismo singular asumido que es esencia absoluta expresa inmediatamente la constitución de una comunidad que, demorándose hasta ahora en el representar, retorna en este punto dentro de sí como dentro del sí-mismo; con lo que el espíritu pasa del segundo elemento de su determinación, el representar, al *tercero*, la autoconciencia como tal.—Si examinamos todavía más el modo en que ese representar se comporta en su proceso, vemos expresado, en primer lugar, esto: que la esencia divina adopta la naturaleza humana. Lo que viene aquí ya *enunciado* es que, *en sí*, las dos no están separadas; igual que al decir que la esencia divina se despoja y exterioriza a sí misma *desde el comienzo*, que su existencia entra dentro de sí y se hace mala, no se enuncia explícitamente, pero sí está *contenido* implícitamente, que, *en sí*, esta existencia mala no le es algo extraño; el solo nombre de la esencia absoluta estaría vacío si, en verdad, hubiera algo que le fuera *otro*, si hubiera algo caído y separado de ella: antes bien, el momento del *estar-dentro-de-sí* constituye el momento esencial del *sí-mismo* del espíritu.—Que el *estar-dentro-de-sí*, y la *realidad efectiva* que sólo por eso llega él a ser, pertenezcan a la esencia misma: esto que para nosotros es *concepto*, y en la medida en que es concepto, se le aparece a la conciencia representadora como un *acontecer* inconcebible; para ella, lo *en-sí* adopta la forma del ser *indiferente*. Pero el pensamiento de que esos momentos que aparentemente se rehúyen —el momento de la

esencia absoluta y el del sí-mismo que-es-para-sí— no están separados *también* se le aparece a este representar: pues él posee el contenido verdadero, pero después, en el despojamiento y exteriorización de la esencia divina que se hace carne. Esta representación, que, de este modo, sigue siendo *inmediata* y que, por tanto, no es espiritual, o bien, que, de primeras, sólo sabe a la figura humana de la esencia como una figura particular, todavía no universal, se hace espiritual para esta conciencia en el movimiento de la esencia configurada, que consiste en sacrificar de nuevo su existencia inmediata y retornar a la esencia; la esencia sólo llega a ser espíritu en cuanto *reflexionada dentro de sí*.—Queda aquí representada, entonces, la *reconciliación* de la esencia divina con lo *otro* en general, y determinadamente, con el *pensamiento* del mismo, con el *mal*.—Cuando, conforme a su *concepto*, se expresa esta reconciliación diciendo que ella consiste en eso porque, *en sí*, el mal es lo mismo que el *bien*, o la esencia divina es *lo mismo* que la naturaleza en toda su extensión, igual que la naturaleza, separada de la esencia divina, es sólo la *nada*, todo esto ha de considerarse como un modo no espiritual de expresarse, que necesariamente tiene que suscitar malentendidos.—En tanto que el mal es *lo mismo* que el bien, el mal, precisamente, no es mal, ni el bien, bien, sino que, más bien, ambos resultan cancelados, el mal es, en general, el ser-para-sí que entra dentro de sí, y el bien lo simple que carece de sí-mismo**[178]**. En tanto que ambos son pronunciados conforme a su concepto, se hace patente, al mismo tiempo, su unidad; pues el ser-para-sí que entra dentro de sí es el saber simple; y lo simple carente de sí-mismo es, igualmente, el puro ser-para-sí que es dentro de sí.—En la misma medida en que haya que decir que, conforme a su concepto, el bien y el mal son lo mismo, esto es, en la medida en que no son el bien y el mal, habrá que decir también, con el mismo énfasis, entonces, que *no* son lo mismo, sino que son simple y llanamente *diversos*, pues el ser-para-sí simple, o también el saber puro, son, igualmente, la negatividad pura, o la absoluta diferencia en ellos mismos.—Sólo estas dos proposiciones acaban de completar el conjunto de todo, y a la afirmación y aseveración de la primera se le tiene que enfrentar, con insuperable terquedad, el firme aferrarse a la segunda; en tanto que las dos tienen igual razón, tienen igual sinrazón, la cual consiste en tomar

formas abstractas tales como *lo mismo*, y *lo no mismo*, la *identidad* y la *noindentidad*, por cosa verdadera, firme y efectiva, y basarse en ellas. No es lo uno o lo otro lo que tiene verdad, sino precisamente su movimiento en el que el lo-mismo simple es la abstracción, y por ende, la diferencia absoluta, pero ésta, en cuanto diferencia en sí, es diferente de sí misma y, por tanto, la seipseigualdad. Precisamente esto es lo que pasa con la idea de *mismidad*[179] de esencia divina y naturaleza, en general, y esencia humana, en particular; aquélla es naturaleza en la medida en que no sea esencia; ésta es divina conforme a su esencia;—pero es en el espíritu donde ambos lados abstractos están puestos tal como son en verdad, a saber, como *cancelados y asumidos*: un poner que no puede ser expresado por medio del juicio, ni por la cópula de éste, el término *es*, que carece de espíritu.—Asimismo, la naturaleza no es *nada fuera* de su esencia; pero, exactamente en la misma medida, esta nada misma *es*; es la abstracción absoluta, esto es, el puro pensar o ser-dentro-de-sí, y, junto con el momento de su contraposición a la unidad espiritual, es el *mal*. La única dificultad que tiene lugar en estos conceptos es el quedarse firmemente fijado en el *es*, y olvidar el pensar, donde los momentos tanto *son* como *no son*: sólo son el movimiento que es el espíritu. Esta unidad espiritual, o la unidad en la que las diferencias son sólo como momentos, o como asumidas, es la que ha devenido para la conciencia representadora en aquella reconciliación, y siendo esta unidad la universalidad de la autoconciencia, ésta ha cesado de ser conciencia representadora; el movimiento ha retornado dentro de ella.

El espíritu está puesto, entonces, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; es su *comunidad*. El movimiento de la comunidad, en cuanto movimiento de la autoconciencia que se diferencia de su representación, es *producir* lo que ha llegado a ser *en sí*. El hombre divino que ha muerto, o el Dios humano, es, *en sí*, la autoconciencia universal; esto es lo que tiene que llegar a ser *para esta autoconciencia*. O bien, en tanto que constituye uno de los lados de la oposición de la representación, a saber, el lado malo, para el que la existencia natural y el ser-para-sí individual vale como la esencia, este lado, que está representado como autónomo, todavía no como momento, en virtud de su autonomía,

tiene que elevarse en y para sí mismo hasta el espíritu, o tiene que presentar en él el movimiento de éste.

Este lado es el *espíritu natural*; el sí-mismo tiene que retirarse de esta naturalidad e ir dentro de sí, lo que significaría hacerse *malo*. Pero esa naturalidad ya es mala *en sí*; por eso, el ir dentro de sí consiste en *convencerse* de que la existencia natural es el mal. En la conciencia representadora caen el hacerse-malo *que es ahí* y el ser-malo del mundo, así como la reconciliación *existente* de la esencia absoluta; pero en la *autoconciencia* como tal, esto representado cae, de acuerdo con la forma, sólo como momento cancelado, pues el *sí-mismo* es lo negativo; es el saber, entonces: un saber que es la pura actividad de la conciencia dentro de sí misma.—También en el contenido tiene que expresarse este momento de lo *negativo*. En efecto, en tanto que la esencia ya está, *en sí*, reconciliada consigo y es unidad espiritual en la que las partes de la representación han quedado asumidas, o son *momentos*, lo que se presenta es esto: que cada parte de la representación contiene aquí el significado *contrapuesto* al que tenía previamente; cada significado se complementa así con el otro, y sólo por ellos llega el contenido, por primera vez, a ser un contenido espiritual; asimismo, en tanto que la determinidad es también su determinidad contrapuesta, la unidad en el ser-otro, lo espiritual, está completada; del mismo modo que antes, para nosotros o *en sí*, los significados contrapuestos se unificaban, y se cancelaban y asumían las propias formas abstractas del *lo-mismo*, y del no *lo-mismo*, de la *identidad* y de la *no-identidad*.

Así, pues, si, dentro de la conciencia representadora, el llegar-*a-ser-interior* de la autoconciencia natural era *el mal que existe ahí*, el *llegar-a-ser-interior* en el elemento de la autoconciencia es el *saber* del *mal* como tal mal que, *en sí*, está en la existencia. Cierto es que este saber, entonces, es un llegar-a-ser-malo, pero sólo un llegar a ser del *pensamiento* del *mal*, y por ello, está reconocido como el primer momento de la reconciliación. Pues, en cuanto que es un regresar dentro de sí a partir de la inmediatez de la naturaleza, que está determinada como el mal, es un abandonarla a ella, y estar muerto al pecado. No es la existencia natural en cuanto tal la que es abandonada por la conciencia, sino, al mismo tiempo, en cuanto una existencia que es sabida como mala. El movimiento inmediato de *ir-dentro-*

de-sí es, en la misma medida, un movimiento mediado: se presupone a sí mismo, o es su propio fundamento; el fundamento de ir-dentro-de-sí, porque la naturaleza en sí ya ha ido dentro de sí; y, en virtud del mal, el hombre tiene que ir dentro de sí, pero el propio *mal* es ese ir-dentro-de-sí.—Este primer movimiento es él mismo sólo el movimiento inmediato, o su *concepto simple*, justamente porque es lo mismo que su fundamento. Por eso, el movimiento, o el llegar-a-ser-otro, tiene todavía que hacer entrada en su forma propiamente dicha.

Además de esta inmediatez, entonces, es necesaria la *mediación* de la representación. *En sí*, el *saber* acerca de la naturaleza como existencia no-verdadera del espíritu, y esta universalidad del sí-mismo que ha llegado a ser dentro de sí, son la reconciliación del espíritu consigo mismo. Para la autoconciencia que no concibe, esto *en-sí* mantiene la forma de un *ente* y de *algo representado ante ella*. Concebir, entonces, no es para ella un atrapar este concepto que sabe la naturalidad cancelada como universal, esto es, como reconciliada consigo misma, sino un atrapar esa *representación* en la que, por el acontecer del propio despojamiento de la esencia divina, por haber acontecido que se ha hecho hombre y por su muerte, la esencia divina está reconciliada con su existencia ahí.—Ahora bien, atrapar esta representación expresa de manera más determinada lo que, dentro de ella, antes se llamaba resurrección espiritual, o el que su autoconciencia singular llegue a ser universal, o dicho en otros términos, comunidad.—La *muerte* del hombre divino, *en cuanto muerte*, es la negatividad *abstracta*, el resultado inmediato del movimiento que sólo se termina en la universalidad *natural*. Este significado natural lo pierde la muerte en la autoconciencia espiritual, o bien, ella se convierte en su concepto, que acabamos de indicar; a partir de lo que ella significa inmediatamente, del no-ser *de éste individuo singular*, la muerte se transfigura en *universalidad* del espíritu que vive en su comunidad, y muere y resucita en ella cada día.

Lo que pertenece al elemento *de la representación*, que el espíritu absoluto, en cuanto espíritu singular, o mejor dicho, en cuanto espíritu particular, represente en su existencia la naturaleza del espíritu, queda aquí traspuesto, entonces, a la autoconciencia misma, al saber que se conserva en su *ser-otro*; por eso, esta conciencia no muere efectivamente, tal como se

representa que el *particular* ha muerto *efectivamente*, sino que su particularidad se muere en su universalidad, es decir, en su *saber* que es la esencia que se reconcilia consigo misma. El *elemento* del *representar*, que en principio era previo, es puesto aquí como cancelado, o dicho de otro modo, ha retornado al sí-mismo, a su concepto; lo que en aquél sólo es se ha convertido en sujeto.—Precisamente con ello, también el *primer elemento, el pensar puro* y el espíritu eterno que hay dentro de él no están ya más allá de la conciencia representante, ni del sí-mismo, sino que el retorno de todo hacia dentro de sí ha de contener precisamente todos estos momentos dentro de sí.—La muerte del mediador, cuando el sí-mismo se ha hecho con ella, es cancelar su *objetualidad* o su *ser-para-sí particular*; este ser-para-sí *particular* se ha convertido en autoconciencia universal.—Por otro lado, precisamente por eso, lo *universal* es autoconciencia, y el espíritu puro o inefectivo del mero pensar se ha hecho *efectivamente real*.—La muerte del mediador es muerte, no sólo del *lado natural* de éste, o de su ser-para-sí particular, no sólo muere la cáscara ya muerta, arrancada de la esencia, sino también la *abstracción* de la esencia divina. Pues, en la medida en que su muerte no ha completado todavía la reconciliación, el mediador es lo unilateral que sabe lo simple del pensar como la esencia, en oposición a la realidad efectiva; este extremo del sí-mismo no tiene todavía el mismo valor que la esencia; ésta sólo llega a tener al sí-mismo por primera vez en el espíritu. La muerte de esta representación contiene, entonces, a la vez, la muerte de la *abstracción de la esencia divina*, que no está puesta como sí-mismo. Esta muerte es el doloroso sentimiento de la conciencia desdichada de que es *Dios mismo* quien ha *muerto*. Esta dura expresión es la expresión del más íntimo saberse simplemente, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo=yo, que ya no diferencian ni saben nada aparte de esa noche. Este sentimiento es, entonces, de hecho, la pérdida de la *sustancia* y del enfrentarse de ésta a la conciencia; pero, al mismo tiempo, es la pura *subjetividad* de la sustancia, o la certeza pura de sí mismo, certeza que le faltaba en cuanto objeto o en cuanto lo inmediato, o en cuanto la esencia pura. Este saber, entonces, es la *espiritualización* por la que la sustancia se ha hecho sujeto, su abstracción y

falta de vida han muerto, y ella, entonces, ha devenido *efectivamente real*, ha llegado a ser autoconciencia simple y universal.

Así, pues, el espíritu es espíritu que se sabe *a sí mismo*; él *se* sabe a sí, aquello que a él le es objeto es, o sea, su representación es el *contenido* absoluto verdadero; el cual, como veíamos, expresa al espíritu mismo. Es, a la vez, no sólo *contenido* de la autoconciencia, y no sólo objeto *para ella*, sino que es, además, *espíritu efectivamente real*. Lo es en tanto que recorre los tres elementos de su naturaleza; este movimiento a través de sí mismo entero es lo que constituye su realidad efectiva;—lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento y es también el *mover* mismo, o bien, la sustancia a través de la cual pasa el sujeto. Así como el concepto de espíritu nos había advenido cuando entramos en la religión, a saber, en cuanto el movimiento del espíritu cierto de sí mismo que perdona al mal y, con ello, se desase de su propia simplicidad y de su dura inmutabilidad, o bien, en cuanto el movimiento por el que lo absolutamente *contrapuesto* se reconoce como *lo mismo* y este reconocer brota como el *Sí* entre estos dos extremos: del mismo modo, este concepto lo contempla la conciencia religiosa a la que la esencia absoluta le es manifiesta, y esa conciencia cancela y asume la *diferenciación* de su sí-mismo respecto a lo *contemplado* por ella, y así como es el sujeto, también es la sustancia, y *es*, entonces, ella misma el espíritu precisamente porque es este movimiento, y en la medida en que lo es.

Sin embargo, esta comunidad no está todavía acabada y completa en esta autoconciencia suya; su contenido en general está para ella en forma de *representar*, y esta escisión también la tiene aún en ella la *espiritualidad efectiva* de la comunidad, su retorno a partir de su representar, igual que el elemento del pensar puro también arrastraba él mismo esa escisión. La comunidad no tiene tampoco conciencia de lo que ella es; ella es la autoconciencia espiritual que no se es a sí como este objeto, o que no se abre y desvela como conciencia de sí misma; sino que, en la medida en que es conciencia, tiene representaciones que ya hemos examinado.—Vemos a la conciencia hacerse *interior* en su último giro, y llegar al *saber* del *ser-dentro-de-sí*; la vemos despojarse de su existencia natural y ganar la negatividad pura. Pero el significado *positivo* —a saber, que esta

negatividad o pura *interioridad* del *saber* es, en la misma medida, la *esencia igual a sí misma*, o que la sustancia consigue aquí llegar a ser autoconciencia absoluta— es otro y distinto para la conciencia devota. Ella atrapa este lado de que el puro hacerse-interior del saber es *en sí* la simplicidad absoluta, o la sustancia, y lo atrapa como la representación de algo que no es así conforme al *concepto*, sino como la acción de una satisfacción *extraña*. O bien, no es para ella que esta profundidad del sí-mismo puro sea la violencia por la que la *esencia abstracta* se ve extraída de su abstracción y elevada al sí-mismo por el poder de esta devoción pura. —La actividad del sí-mismo retiene este significado negativo frente a ella, porque el despojamiento y exteriorización de la sustancia, por su parte, es para tal conciencia un *en-sí* que ella, igualmente, no capta ni concibe, o no lo encuentra en *su* actividad como tal.—En tanto que esta unidad de la esencia y del sí-mismo se ha producido *en sí*, la conciencia sigue teniendo esta *representación* de su reconciliación, pero como representación. Obtiene satisfacción al añadir *exteriormente* a su negatividad pura el significado positivo de la unidad de sí con la esencia; su satisfacción misma, entonces, sigue arrastrando la oposición de un más allá. Por eso, su propia reconciliación hace entrada como algo *lejano* en su conciencia, como algo lejano del *futuro*, como la reconciliación que el otro *sí-mismo* llevó a cabo, que aparece como una lejanía del pasado. Del mismo modo que el hombre divino *singular* tiene un padre *que-es-en-sí*, y sólo una madre *efectiva*, también el hombre divino universal, la comunidad, tiene a su padre en su *propia actividad y saber*, y a su madre, en cambio, en el *amor eterno* que ella sólo *siente*, pero que no contempla en su conciencia como *objeto* efectivo e inmediato. De ahí que su reconciliación lo sea en su corazón, pero esté todavía escindida con su conciencia, y esté en ruptura con su realidad efectiva. Lo que accede a su conciencia como lo *en-sí* o lado de la *mediación pura* es la reconciliación que reside más allá; pero lo que accede a ella como *presente*, como lado de la *inmediatez* y de la *existencia, del estar ahí*, es el mundo, que ha de esperar aún su transfiguración. Desde luego, el mundo, *en sí*, está reconciliado con la esencia; y de la *esencia* se sabe, desde luego, que conoce el objeto, ya no como extrañado de sí, sino como igual a sí en su amor. Pero, para la autoconciencia, este presente

inmediato no tiene todavía figura de espíritu. El espíritu de la comunidad está, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la cual, ciertamente, enuncia que, *en-sí*, ambas conciencias no están separadas, pero es un *en-sí* que no ha sido realizado, o que todavía no ha llegado a ser, en la misma medida, ser-para-sí absoluto.

(DD.) EL SABER ABSOLUTO

VIII

EL SABER ABSOLUTO

El espíritu de la religión manifiesta todavía no ha sobrepasado a su conciencia en cuanto tal, o lo que es lo mismo, su autoconciencia efectiva no es el objeto de su conciencia; él mismo, como tal, y los momentos que dentro de él se diferencian, caen en el representar y en la forma de la objetualidad. El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; y ya únicamente se trata de asumir esta mera forma, o mejor dicho: puesto que la forma pertenece a la *conciencia como tal*, su verdad tiene que haberse dado ya en las figuras de la conciencia.—Este sobrepasamiento del objeto de la conciencia no ha de tomarse en el sentido unilateral de que el objeto se mostrara como regresando hacia dentro del sí-mismo, sino, más determinadamente, tanto de manera que el objeto, en cuanto tal, se le presentara a la conciencia como evanescente, cuanto, más aún, de manera que sea el despojamiento y exteriorización de la auto-conciencia lo que ponga la cosidad, y que esta exteriorización no sólo tenga un significado negativo, sino también positivo, que no lo tenga solamente para nosotros o en-sí, sino para la autoconciencia misma. Para *ella*, lo negativo del objeto, o el cancelarse a sí mismo de éste, tiene por un lado el significado positivo de que ella se despoja y exterioriza a sí misma, o bien, ella *sabe* por eso esta nulidad del objeto: pues en esta exteriorización y despojamiento se pone *a sí* como objeto, o bien, en otros términos, en virtud de la inseparable unidad del *ser-para-sí*, pone al objeto como sí misma. Por otro lado, hay aquí, a la vez, este otro momento de que ella ha asumido también, en la misma

medida, esta exteriorización y objetualidad, y las ha retomado dentro de sí, esto es, que está cabe sí en *su* serotro en cuanto tal.—Tal es el movimiento de la *conciencia*, y ella es en él la totalidad de sus momentos.—Asimismo, tiene que comportarse hacia el objeto según la totalidad de sus determinaciones, y haberlo captado así en cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones hace de *él, en sí*, una esencia espiritual, y para la conciencia, en verdad, él llega a ser tal esencia aprehendiendo cada una de tales determinaciones singulares, en cuanto que son del sí-mismo, o sea, por medio del comportamiento espiritual hacia ellas que acabamos de mencionar.

El objeto es, pues, por una parte, ser *inmediato*, o una cosa sin más: lo que corresponde a la conciencia inmediata; por otra parte, es un llegar-a-ser-otro que él, su relación, o *ser para otro* y *ser-para-sí*, la determinidad: lo que corresponde a la *percepción*; y por otra, finalmente, es *esencia*, o es en cuanto universal: lo que corresponde al entendimiento. En cuanto un todo, es el silogismo, o el movimiento de lo universal, a través de la determinación, hasta la singularidad, así como el movimiento inverso, desde la singularidad, a través de ella en cuanto cancelada y asumida, o determinación, hasta lo universal.—Según estas tres determinaciones, entonces, la conciencia tiene que saber el objeto como siendo ella misma. Sin embargo, no es del saber en cuanto puro concebir el objeto de lo que se habla aquí; sino que este saber debe ser hecho patente únicamente en su devenir o en sus momentos por el lado que pertenece a la conciencia como tal, y los momentos del concepto propiamente dicho, o del saber puro, deben hacerse patentes en forma de configuraciones de la conciencia. Por eso, en la conciencia en cuanto tal, el objeto no aparece todavía como la esencialidad espiritual según nosotros lo acabamos de enunciar, y el comportamiento de la conciencia hacia él no es el de considerarlo en esta totalidad como tal, ni tampoco en la pura forma conceptual de ésta, sino que, por una parte, es una figura de la conciencia sin más, y por otra, es un número de tales figuras, que *nosotros* tomamos juntas, y en las cuales la totalidad de los momentos del objeto y del comportamiento de la conciencia no puede ser hecha patente más que disuelta en sus momentos.

Por ende, para este lado del captar el objeto tal como ese captar es en la figura de la conciencia, tan sólo se han de recordar y reinteriorizar las figuras primeras de esta, que ya han aparecido.—En lo que respecta al objeto, entonces, en la medida en que es inmediato, en que es un *ser indiferente*, veíamos a la razón observante *buscarse y encontrarse* a sí misma en esta cosa indiferente, esto es, la veíamos ser consciente de su actividad como de algo exterior tanto como era consciente del objeto sólo como algo inmediato. Veíamos también, en su cúspide, a su determinación enunciar en el juicio infinito que el *ser del yo es una cosa*.—Y, por cierto, una cosa inmediata sensible: cuando se llama *alma* al yo, se representa ciertamente a éste también como cosa, pero como una cosa que no se ve, no se siente, etc., de hecho, entonces, no como ser inmediato, y no como lo que se quiere decir cuando se dice cosa.—Ese juicio, tomado así, tal como suena inmediatamente, es plano y carece de espíritu**[180]**, o mejor, es la ausencia misma de espíritu. Según su concepto, sin embargo, es, de hecho, el más ingenioso y rico de espíritu, y esto *interior* suyo, que todavía no está *dado y presente* en él, es lo que enuncian los otros dos momentos que ha habido que examinar.

La cosa es yo; de hecho, en este juicio infinito, la cosa está cancelada; no es nada en sí; sólo tiene significado dentro de la relación, sólo *por* el *yo* y *su referencia* a éste.—Este momento resultaba para la conciencia en la intelección pura y la Ilustración. Las cosas son *útiles*, simple y llanamente, y se han de considerar solamente según su utilidad.—La autoconciencia *cultivada*, que recorría el mundo del espíritu extrañado de sí mismo, al despojarse y exteriorizarse engendraba la cosa en cuanto sí misma, y por eso se conservaba todavía a sí misma en la cosa, y sabía que ésta no es autónoma, no se tiene por sí misma, o sea, sabe que la cosa, *esencialmente*, es sólo *Ser para otro*; o bien, si se expresa completamente la *relación,* que es lo único que constituye aquí la naturaleza del objeto: la cosa vale a sus ojos como algo *que-es-para-sí*, enuncia la certeza sensorial como verdad absoluta, pero este *ser-para-sí* mismo lo enuncia como momento que no hace sino desvanecerse y pasar a su contrario, al ya abandonado ser para otro.

En esto, sin embargo, el saber de la cosa no se quedaba completado todavía; ella no tiene que ser sabida solamente según la inmediatez del ser y según la determinidad, sino también en cuanto *esencia* o *interior*, en cuanto sí-mismo. Éste se halla presente en la *autoconciencia moral*. La cual sabe su saber como la *esencialidad absoluta*, o bien, sabe al *ser*, simplemente, como voluntad pura o como saber; no *es nada* sino sólo esta voluntad y saber; a lo otro le toca sólo ser inesencial, es decir, ser que-no-es-en-sí, sólo su cáscara vacía. En la misma medida en que la conciencia moral, en su representación del mundo, licenciaba a la *existencia* respecto al sí-mismo, la volvía a retomar también dentro de sí. En cuanto certeza moral, finalmente, dejaba de ser este emplazar y disimuladamente desplazar, de modo alternativo, la existencia y el sí-mismo, y sabía, por el contrario, que su *existencia* en cuanto tal es esta certeza pura de sí misma; el elemento objetual en el que se emplaza a sí afuera en cuanto que actúa no es otra cosa que el saber puro del sí-mismo acerca de sí.

Éstos son los momentos de los que se compone la reconciliación del espíritu con su conciencia propiamente dicha; ellos, para sí, son singulares, y sólo su unidad espiritual es lo que constituye la fuerza de esta reconciliación. Mas el último de estos momentos es, necesariamente, esta unidad misma, que de hecho, como es evidente, los enlaza a todos dentro de sí. El espíritu cierto de sí en su existencia no tenía por elemento de la *existencia* otra cosa que este saber acerca de sí; enunciar que lo que él hace lo hace según la convicción del deber: este lenguaje suyo era la *validez* de su obrar.—El obrar era el primer separar que-es-en-sí de la simplicidad del concepto, y era el regreso desde esta separación. Este primer movimiento se tornaba en el segundo al ponerse el elemento del reconocer como saber *simple* del deber frente a la *diferencia* y la *escisión* que hay en el obrar como tal, y de este modo formaba una efectividad férrea frente al obrar. Veíamos, empero, cómo en el perdón esta dureza cedía, y se despojaba. La realidad efectiva, entonces, no tenía allí para la autoconciencia, así como para la *existencia inmediata*, otro significado que el de ser el saber puro;—asimismo, en cuanto existencia *determinada*, o en cuanto relación, lo que se enfrentaba a sí era un saber, por una parte, de este sí-mismo puramente singular, por otra parte, del saber en cuanto universal. A la vez, aquí estaba

puesto esto: que el *tercer* momento, la universalidad o la esencia, vale, a ojos de los dos polos enfrentados, sólo como saber; y la oposición vacía que todavía resta la cancelan finalmente también, y son el saber de yo=yo; este sí-mismo *singular* que es, inmediatamente, saber puro, o universal.

Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se muestra, por ende, llevada a cabo desde dos lados; uno, en el espíritu religioso, y otro, en la conciencia misma como tal. Ambos lados se diferencian de esta manera: aquél es esta reconciliación en la forma del ser-*en-sí*, éste lo es en la forma del *ser-para-sí*. Tal como han sido examinados, empiezan, por de pronto, disgregándose; en el orden en que se nos iban apareciendo sus figuras, la conciencia llegó, por una parte, a los momentos singulares de ellas, y por otra parte, a su unificación, y lo hizo mucho antes de que también la religión le diera a su objeto la figura de la autoconciencia efectiva. La unificación de ambos lados no ha sido hecha patente todavía; será ella la que concluya esta serie de configuraciones del espíritu; pues en ella llega el espíritu a saberse, no solamente tal como él es *en sí*, o según su *contenido* absoluto, ni solamente tal como él es *para sí*, según su forma carente de contenido, o según el lado de la auto-conciencia, sino tal como él es *en y para sí*.

Pero esta unificación ya ha acontecido *en sí*, y por cierto que también en la religión, en el retorno de la representación a la autoconciencia, mas no según la forma propiamente dicha, pues el lado religioso es el lado de lo *en-sí* enfrente del movimiento de la autoconciencia. Por eso, la unificación pertenece a este otro lado que es, por el contrario, el lado de la reflexión hacia dentro de sí, esto es, el lado que contiene a sí mismo y a su contrario, y no sólo *en sí*, o de una manera universal, sino *para sí*, o desarrollado y diferenciado. El contenido, así como el otro lado del espíritu autoconsciente, en la medida en que es el *otro* lado, está presente y ha sido hecho patente en su integridad; la unificación que aún falta es la unidad simple del concepto. Este último también está ya presente en el lado de la autoconciencia misma; pero, igual que ocurría en lo que precede, tiene, como todos los otros momentos, la forma de ser *una figura particular de la conciencia*.—Es, pues, aquella parte de la figura del espíritu cierto de sí mismo que se queda detenida en su concepto, y que habíamos denominado

el *alma bella*. En efecto, ésta es el saber que ese espíritu tiene de sí mismo en su pura unidad transparente: es la autoconciencia que sabe este puro saber del *puro ser dentro de sí* como al espíritu: no sólo la contemplación de lo divino, sino la autocontemplación del mismo.—Este concepto, en tanto se mantiene contrapuesto a su realización, es la figura unilateral que veíamos desvanecerse en un humo vacío, pero también despojarse positivamente y seguir moviéndose hacia delante. Por esta realización, el obstinarse en sí de esta autoconciencia sin objeto, la *determinidad* del concepto frente a su *cumplimiento*, se cancela; su autoconciencia gana la forma de la universalidad, y lo que le queda es su concepto de verdad, o el concepto que ha ganado su realización; ella, la autoconciencia, es el concepto en su verdad, a saber, en unidad con su despojamiento y exteriorización;—el saber del saber puro no como de la *esencia* abstracta que es el deber: sino del saber puro como esencia que es *este* saber, *esta* autoconciencia pura, que es, pues, a la vez, *objeto* de verdad, pues éste es el sí-mismo que-es-para-sí.

Plenamente se llenaba y cumplía ese concepto, por un lado, en el espíritu cierto de sí mismo que *actúa*, y por otro, en la *religión*; en la última ganaba el *contenido* absoluto *en cuanto contenido*, o sea en la forma de la *representación*, del ser-otro para la conciencia; en cambio, en la primera figura, la forma es el propio sí-mismo, ya que contiene al espíritu cierto de sí mismo que *actúa*, y el sí-mismo recorre de medio a medio, llevándola a ejecución, la vida del espíritu absoluto. Esta figura, como vemos, es aquel concepto simple que, sin embargo, entrega su *esencia* eterna, *existe ahí*, o actúa. El *escindir* o el brotar lo tiene el espíritu en la *pureza* del concepto, pues ésta es la abstracción absoluta o negatividad. Asimismo, tiene él el elemento de su realidad efectiva o del ser dentro de él, en el saber puro mismo, pues éste es la *inmediatez* simple, es tanto *ser* y *existencia* como *esencia*, siendo aquéllos el pensar negativo y esta última el pensar positivo mismo. Esta existencia, finalmente, es, asimismo, el ser reflejado dentro de sí a partir de él, tanto como existencia cuanto como deber, o el ser *malo*. Este ir dentro de sí constituye la *oposición* del *concepto*, y es, por tanto, el salir a escena el saber puro que no actúa, que no es efectivo, de la esencia. Mas esta salida suya a escena, en el seno de esta oposición, es la

participación que tiene; el saber puro de la esencia se ha exteriorizado en sí, despojándose de su simplicidad, pues es el *escindir*, o la *negatividad* que es el concepto; en la medida en que este escindir es el *llegar a ser para sí*, es lo malo; en la medida en que es lo *en-sí*, es lo que permanece bueno.—Ahora bien, lo que primero acontece *en sí*, es, a la vez, para *la conciencia*, y de una manera igualmente doble ello mismo: es tanto *para ella* como ella es su *ser-para-sí* o su propia actividad. Lo mismo que ya está puesto *en-sí*, se repite ahora, entonces, como saber de la conciencia acerca de ella, y como actividad consciente. Cada uno cede para el otro en autonomía de la determinidad con la que salía a escena contra él. Este ceder es la misma actividad de renuncia a la unilateralidad del concepto, que constituía *en sí* el comienzo, pero es, a partir de ahora, *su* renuncia, igual que el concepto al que renuncia es su concepto.—Aquel *en-sí* del comienzo es, en verdad, en cuanto negatividad, igualmente, lo *mediado*; tal como es en verdad, así se *pone* ahora, pues, y lo *negativo*, en cuanto *determinidad* de cada uno para el otro y en sí, es lo que se cancela a sí mismo. Una de las dos partes de la oposición es la desigualdad, frente a la universalidad, del *ser-dentro-de-sí-*en su *singularidad*: la otra es la desigualdad de su universalidad abstracta frente al sí-mismo; la primera se extingue ante su ser-para-sí, y se despoja, se confiesa; la segunda renuncia a la dureza de su universalidad abstracta, y se extingue con ello ante su sí-mismo sin vida y su universalidad inamovida; de manera, entonces, que aquélla se ha complementado por el momento de la universalidad que es esencia, y ésta se ha complementado por la universalidad que es sí mismo. Por este movimiento de actuar, ha surgido el espíritu: que sólo ahora es espíritu de manera que *existe ahí*, que eleva su existencia al *pensamiento* y, por ello, a la *contraposición* absoluta, y que desde ella retorna precisamente a través de ella adentro de ella misma: y ha brotado como universalidad pura del saber que es autoconciencia: como autoconciencia que es la unidad simple del saber.

Así, pues, lo que en la religión era *contenido* o forma del representar de *otro*, lo mismo es aquí *actividad* propia del *sí-mismo*; el concepto obliga a que el *contenido* sea la propia *actividad* del *sí-mismo*;—pues que este concepto, como vemos, es el saber de la actividad del sí-mismo dentro de sí como toda esencialidad y toda existencia, es el saber de *este sujeto* como

sustancia, y de la sustancia como este saber de la actividad de aquél.—Lo único que hemos añadido aquí es, por una parte, la *reunión* de los momentos singulares, cada uno de los cuales expone en su principio la vida de todo el espíritu, y por otra, retener firmemente el concepto en la forma de concepto cuyo contenido ya se nos había dado en aquellos momentos, y dándosenos el concepto mismo en la forma de una *figura de la autoconciencia*.

Esta figura última del espíritu, el espíritu que a su contenido íntegro y verdadero le da, a la vez, la forma del sí-mismo, y al dársela, tanto realiza su concepto cuanto, en el seno de esta realización, sigue permaneciendo en su concepto, es el saber absoluto; éste es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu, o el *saber concipiente*. La *verdad* no sólo es, *en-sí*, perfectamente igual a la *certeza*, sino que también tiene la *figura* de la certeza de sí misma, o bien, en otros términos, está dentro de su existencia, es decir, que, para el espíritu que sabe, es en *forma* del saber de sí misma. La verdad es el *contenido* que, en la religión, todavía es desigual de su certeza. Mas esta igualdad está en el hecho de que el contenido haya adquirido la figura del sí-mismo. Así, ha llegado a ser elemento de la existencia o *forma de la objetualidad* para la conciencia aquello que es la esencia misma; a saber, el *concepto*. El espíritu *apareciéndosele* a la conciencia en el seno de este elemento, o lo que es aquí lo mismo, producido en ese elemento por ella, *es la ciencia*.

La naturaleza, los momentos y el movimiento de este saber se han dado, pues, de tal manera que son el puro *ser-para-sí* de la autoconciencia; es Yo el que es *este* yo y no otro, y que, igualmente, está inmediatamente *mediado*, o es yo *universal* cancelado y asumido.—Tiene un *contenido* al que *diferencia* de sí; pues él es la pura negatividad, o el escindirse; es *conciencia*. Este contenido, dentro de su diferencia misma, es el yo, pues es el movimiento del cancelarse a sí mismo, o la misma negatividad pura que el yo es. El yo, dentro de ese contenido en cuanto diferenciado, está reflejado dentro de sí; el contenido está *concebido* únicamente por el hecho de que el yo está cabe sí en su ser otro. Para dar indicaciones más determinadas de este contenido: éste no es otra cosa que el movimiento mismo que acabamos de enunciar; pues si ese contenido es el espíritu que

se recorre a sí mismo de medio a medio, y por cierto, *para sí*, como espíritu, es por tener la figura del concepto en su objetualidad.

Por lo que concierne, empero, a la *existencia ahí* de este concepto, la *ciencia* no aparece en el tiempo y en la realidad efectiva antes de que el espíritu haya llegado hasta esta conciencia acerca de sí. En cuanto espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y, por lo demás, tampoco en ningún sitio más que después de haber acabado y consumado su trabajo, haber doblegado lo imperfecto de su configuración, haberse procurado para su conciencia la figura de su esencia, y, de esa guisa, haber igualado su *autoconciencia* con su *conciencia*.—El espíritu que es en y para sí, diferenciado en sus momentos, es saber que-es-*para-sí*, es el *concebir* en general que, en cuanto tal, no ha alcanzado todavía la *sustancia*, o no es en sí mismo saber absoluto.

Ahora bien, en la realidad efectiva, la sustancia que sabe existe ahí antes que su forma o su figura conceptual. Pues la sustancia es lo *en-sí* todavía sin desarrollar, o el fundamento y concepto dentro de su simplicidad aún inmota, esto es, la *interioridad* o el sí-mismo del espíritu que todavía no *existe ahí*. Lo que *existe ahí* está como lo simple o inmediato todavía sin desarrollar, o como objeto de la conciencia *representadora* en general. El conocer —puesto que es la conciencia espiritual, a cuyos ojos lo que *es en sí* sólo es en la medida en que es *ser* para el *sí-mismo*, y ser del *sí-mismo* o concepto— no tiene, de primeras, por esta razón, más que un objeto pobre, frente al cual la sustancia y su conciencia son más ricas. La patencia manifiesta que la sustancia tiene en esta conciencia es, de hecho, un ocultamiento, pues ella es el ser que todavía *no tiene sí-mismo*, y es patente y manifiesto que, a sí misma, se es sólo la certeza de sí misma. Es por eso que, de primeras, a la *auto*conciencia sólo le pertenecen, de la sustancia, los *momentos abstractos*; pero en tanto que éstos, como movimientos puros que son, se impulsan a sí mismos más y más, la autoconciencia se enriquece hasta haber arrancado toda la sustancia a la conciencia, haber absorbido dentro de sí todo el edificio de esencialidades de la sustancia, y —toda vez que este comportamiento negativo respecto a la objetualidad es igualmente un comportamiento positivo, un poner—, haber engendrado la sustancia desde sí y, con ello, a la vez, haberla restituido para la conciencia. Dentro

del *concepto* que se sabe como concepto, por tanto, los *momentos* entran en escena antes que el *todo cumplido y lleno*, cuyo llegar a ser es el movimiento de esos momentos. Dentro de la *conciencia*, en cambio, el todo es antes que los momentos, pero sin concebir.—El *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe ahí* y que, a los ojos de la conciencia, se representa como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo. Éste es el sí-mismo puro *externo*, intuido, y *no atrapado* por el sí-mismo, es el concepto solamente intuido; este último, en tanto que se atrapa a sí mismo, cancela y asume su forma temporal, concibe el intuir y es intuir concebido y concipiente.—De ahí que el tiempo aparezca como el destino y la necesidad del espíritu que no está acabado y completo dentro de sí: la necesidad de enriquecer la parte que la autoconciencia tiene en la conciencia, de poner en movimiento la *inmediatez* de lo en-sí, la forma en la que la sustancia está dentro de la conciencia, o a la inversa, si se toma lo en-sí como lo *interior*, la necesidad de realizar y revelar lo que primero es sólo *interior*: esto es, de reivindicárselo a la certeza de sí mismo.

Hay que decir, por esta razón, que nada es *sabido* que no esté en la *experiencia*, o, como también se expresa esto mismo, que no esté presente como *verdad sentida*, como algo eterno *interiormente revelado*, como algo sagrado *creído*, o cualquier otra expresión que se use. Pues la experiencia es precisamente esto: que el contenido —que es el espíritu— sea, *en sí*, sustancia, y por ende, *objeto* de la *conciencia*. Pero esta sustancia que es el espíritu es el *llegar a ser* de éste hasta convertirse en lo que él es *en sí*, y sólo como este llegar a serse que se refleja dentro de sí es que él es en sí, de verdad, el *espíritu*. Él es, en sí, el movimiento que el conocer es: la transformación de aquel *en-sí* en el *para-sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, esto es, en objeto asimismo asumido, o en el *concepto*. Ese movimiento es el ciclo que retorna hacia dentro de sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final.—En la medida, entonces, en que el espíritu es este diferenciar dentro de sí, su totalidad íntegra, contemplada, se sitúa enfrente de su autoconciencia simple, y como dicha totalidad es lo diferenciado, es diferente en su concepto puro contemplado, en *el tiempo*, y en el contenido

o en lo *en-sí*; la sustancia tiene en ella, en cuanto sujeto, la necesidad, *primeramente interna*, de exponerse en ella misma como lo que ella es *en sí, como espíritu*. Sólo la exposición conceptual acabada y completa es, a la vez, su reflexión o el llegar a ser de ella hasta el sí-mismo. Por eso, mientras que el espíritu no esté acabado y completo *en sí*, no se haya consumado como espíritu del mundo, no puede alcanzar su compleción como espíritu consciente de sí mismo. Ésa es la razón por la que el contenido de la religión pronuncia en el tiempo antes que la ciencia lo que el *espíritu es*, pero sola y únicamente esta última es su verdadero saber de sí mismo.

El movimiento de hacer brotar a partir de sí la forma de su saber es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia realmente efectiva*. La comunidad religiosa, en la medida en que es primero la sustancia del espíritu absoluto, es la conciencia en bruto, que tiene una existencia tanto más bárbara y dura cuanto más profundo sea su espíritu interior, y tanto más duro es el trabajo que su sordo sí-mismo tiene con su esencia, con el contenido de su conciencia, que le es extraño. Sólo después de haber abandonado la esperanza de asumir de una manera exterior, esto es, extraña, el ser-extraño, se vuelve —porque la asunción del modo extraño es el retorno a la autoconciencia— hacia sí misma, hacia su propio mundo y su propio presente, descubre que son su propiedad y ha dado, con ello, el primer paso para descender desde el mundo *intelectual*, o mejor dicho, para, con el sí-mismo efectivo, insuflar espíritu en el elemento abstracto de ese mundo. A través de la observación encuentra, por un lado, a la existencia como pensamiento y la concibe, y a la inversa, encuentra en su pensamiento la existencia. En tanto que la conciencia ha enunciado así, de manera ella misma abstracta, primero, la *unidad* inmediata de pensar y *ser*, de la esencia abstracta y del sí-mismo, y luego ha despertado la primera esencia luminosa *de una forma más pura*, a saber, como unidad de extensión y ser —pues la extensión es una sencillez más igual al pensar puro de lo que lo es la luz—, y con ello ha despertado en el pensamiento la *sustancia* del comienzo, el espíritu, a la vez, retrocede estremecido ante esta unidad abstracta, ante esta sustancialidad carente de *sí-mismo*, y afirma la individualidad frente a ella. Pero sólo después de que se ha exteriorizado despojándose de ésta en la

cultura, la ha convertido así en existencia y la ha impuesto en toda existencia: sólo después de que ha llegado al pensamiento de la utilidad y, en el seno de absoluta libertad, ha captado la existencia como su voluntad, saca al pensamiento desde su profundidad más íntima y enuncia la esencia como yo=yo. Pero este yo=yo es el movimiento que se refleja hacia dentro de sí mismo; pues, siendo esta igualdad, en cuanto negatividad absoluta, la diferencia absoluta, la seipseigualdad del yo se enfrenta a esta diferencia pura, la cual, en cuanto diferencia pura y, a la vez, objetual a los ojos del sí-mismo que se sabe, ha de enunciarse como el *tiempo*, de tal suerte que, igual que antes la esencia fue enunciada como unidad de pensar y extensión, se la habría de captar como unidad del pensar y del tiempo; pero la diferencia abandonada a sí misma, el tiempo sin pausa ni descanso, colapsa más bien dentro de sí misma; el tiempo es el reposo objetual de la *extensión*, mientras que ésta es la pura igualdad consigo misma, el yo.—O bien: el yo no es sólo el sí-mismo, sino que es la *igualdad del sí-mismo consigo*; pero esta igualdad es la unidad perfecta e inmediata consigo mismo, o bien este *sujeto* es, en la misma medida, la *sustancia*. La sustancia para sí, ella sola, sería el intuir vacío de contenido, o el contemplar un contenido que, en cuanto determinado, sólo tendría accidentalidad, y sería sin necesidad; la sustancia tendría vigencia sólo en la medida en que lo absoluto, en que ella en cuanto la *unidad absoluta*, fuera pensada o contemplada, y todo contenido, en función de su diversidad, tendría que caer fuera de ella, dentro de la reflexión, la cual no le pertenece a ella, porque ella no sería sujeto, no sería lo que se refleja por encima de sí y hacia dentro de sí, o no estaría concebida como espíritu. Pero si hubiera de hablarse de un contenido, ello sería, por una parte, sólo para arrojarlo al abismo vacío de lo absoluto, mas, por otra parte, tal contenido habría sido agarrado exteriormente de la percepción sensorial; el saber parecería haber llegado a cosas, a la diferencia de sí mismo, y a la diferencia de cosas múltiples sin que se concibiera cómo y desde dónde.

Pero el espíritu nos ha mostrado que él no es ni el retirarse de la autoconciencia dentro de su interioridad pura, ni tampoco el mero sumergirse de ella en la sustancia y el no-ser de su diferencia, sino que es *este movimiento* del sí-mismo que se exterioriza despojándose de sí mismo

y se sumerge en su sustancia, y que, en cuanto sujeto, tanto ha ido desde ella hasta dentro de sí, haciendo de ella objeto y contenido, cuanto cancela y asume esta diferencia de la objetualidad y del contenido. Aquella primera reflexión a partir de la inmediatez es el diferenciarse del sujeto respecto a su sustancia, o el concepto que se escinde en dos, el ir-dentro-de sí y llegar a ser del yo puro. Siendo esta diferencia la pura actividad del yo=yo, el concepto es la necesidad y la eclosión de la *existencia* que tiene a la sustancia como su esencia, y que persiste para sí. Pero la persistencia para sí de la existencia es el concepto puesto en la determinidad, y por eso es igualmente su movimiento en *ella misma*, movimiento de descender a la sustancia simple que sólo en cuanto esta negatividad y movimiento es, por primera vez, sujeto.—Ni tiene el yo que mantenerse férreamente dentro de la forma de la *autoconciencia* frente a la forma de la sustancialidad y la objetualidad, como si tuviera angustia de su exteriorización y despojamiento —antes bien, la fuerza del espíritu consiste en *permanecer igual a sí mismo* en su despojamiento, y, siendo como es lo-que-es-*en*-y-*para*-sí, en poner el *ser-para-sí* como sólo un momento, tanto como el ser-en sí—; ni tampoco hay un tercero que vuelva a arrojar las diferencias en el abismo de lo absoluto y enuncie que allí las diferencias se igualan, sino que el saber consiste más bien en esta inactividad aparente que se limita a contemplar cómo lo diferenciado se mueve en ello mismo y regresa a su unidad.

En el saber, pues, el espíritu ha concluido su movimiento de configurar, en la medida en que tal configurar se halla afectado por la diferencia, no sobrepasada, de la conciencia. Ha ganado el elemento puro de su existencia, el concepto. El contenido, según la *libertad* de su *ser*, es el sí-mismo despojándose de sí y exteriorizándose, o la unidad inmediata del saberse a sí mismo. Es el movimiento puro de este despojamiento el que constituye, cuando se lo examina por su contenido, la *necesidad* de este último. El contenido diverso, en cuanto *determinado*, está dentro de la relación, y no en sí, y su inquietud es cancelarse a sí mismo, o la *negatividad*; así, pues, la necesidad o la diversidad, igual que es el ser libre, también es el sí-mismo, y en esta forma dotada de sí-mismo en que la existencia es inmediatamente pensamiento, el contenido es *concepto*. El espíritu, pues, habiendo ganado

el concepto, despliega la existencia y el movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia*. Los momentos de su movimiento ya no se exponen en ella como *figuras* determinadas de la *conciencia*, sino que, al haber retrocedido la diferencia de esta última hacia dentro del sí-mismo, se exponen como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado dentro de sí mismo, de tales conceptos. Si, en la fenomenología del espíritu, cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad, y es el movimiento en el que esta diferencia se va cancelando, la ciencia, en cambio, no contiene esta diferencia y su cancelarse, sino que el momento, teniendo la forma del concepto, unifica la forma objetual de la verdad y del sí-mismo sapiente en una unidad inmediata. El momento no entra en escena como este movimiento que va desde la conciencia o la representación hacia dentro de la autoconciencia y a la inversa, yendo y viniendo, sino que su figura pura y liberada de aparecer en la conciencia, el concepto puro y su movimiento progresivo, penden únicamente de su *determinidad* pura. A la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia le corresponde como tal una figura del espíritu que aparece. El espíritu existente, igual que no es más rico que ella, tampoco es más pobre en su contenido. Conocer los conceptos puros de la ciencia en esta forma de figuras de la conciencia constituye el aspecto de su realidad por el cual su esencia, el concepto puesto dentro de ella como *pensar* en su mediación *simple*, desarticula los momentos de esta mediación y se expone según la oposición interna.

La ciencia contiene dentro de ella misma esta necesidad de despojarse de la forma del concepto puro, y contiene el paso del concepto a la conciencia. Pues, el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo, igualdad que, dentro de su diferencia, es la *certeza* de lo *inmediato*, o la *conciencia sensorial*: el comienzo del que partíamos; este soltarse de sí desde la forma de su sí-mismo es la libertad suprema y la seguridad de su saber de sí.

Sin embargo, este despojamiento y exteriorización es todavía imperfecto; expresa la *referencia* de la certeza de sí mismo hacia el objeto, el cual, precisamente al estar en la referencia, no ha ganado su libertad plena. El saber no sólo se conoce a sí, sino también lo negativo de sí mismo, o su límite. Saber su límite significa saber sacrificarse. Este

sacrificio es el despojamiento o exteriorización en que el espíritu expone su llegar a ser espíritu en la forma del *libre y contingente acontecer*, contemplando su puro *sí-mismo* como *el tiempo* fuera de él, e igualmente, contemplando su *ser* como espacio. Este último devenir suyo, *la naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato: ella, espíritu exteriorizado, no es en su existencia otra cosa que este eterno despojamiento de su *persistir* y el movimiento que produce al *sujeto*.

Pero el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que *sabe y se media*: el espíritu despojado y exteriorizado en el tiempo; mas este exteriorizarse es también el despojamiento de sí mismo; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir expone un parsimonioso movimiento y sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales se halla dotada de toda la riqueza íntegra del espíritu, y se mueve con tanta parsimonia precisamente porque el sí-mismo ha de penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. En tanto que su compleción consiste en *saber* perfectamente lo que él *es*, su sustancia, este saber es su *ir-dentro-de-sí* en el que abandona su existencia y entrega su figura al recuerdo y la interiorización. En su ir-dentro-de-sí, se ha sumergido en la noche de su autoconciencia, pero su desaparecida existencia está preservada dentro de esa noche, y esta existencia cancelada y asumida —que es la anterior, pero renacida a partir del saber— es la nueva existencia, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En ella, el espíritu ha de comenzar con la misma ingenuidad, desde el principio, por su inmediatez, y ha de volver a crecer y educarse desde ella, como si todo lo anterior se hubiera perdido para él y él no hubiera aprendido nada de la experiencia de espíritus anteriores. Pero el *re-cuerdo*, la *interiorización*, ha preservado esa experiencia y es lo interior y la forma, de hecho superior, de la sustancia. Así, entonces, cuando este espíritu, pareciendo partir sólo de sí, vuelve a comenzar su formación desde el principio, el hecho es que, a la par, empieza en un nivel más alto. El reino de los espíritus que se ha formado de este modo dentro de la existencia constituye una serie sucesiva en la que uno iba relevando al otro, y cada uno asumía el reino del mundo del espíritu precedente. Su meta es la revelación de la profundidad, y ésta es el *concepto absoluto*; con lo que esta revelación es cancelar y asumir su profundidad, o bien, es su *extensión*, la negatividad

de este yo que-es-dentro-de-sí, la cual es su despojamiento o sustancia: y su *tiempo* es que esta exteriorización se despoje en ella misma y sea así, a los ojos del sí-mismo, tanto en su extensión como en su profundidad. *La meta*, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia, mientras que por el lado de su organización concebida, es la *ciencia del saber que aparece*; tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente, y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida; y sólo

del cáliz de este reino de los espíritus
le rebosa la espuma de su infinitud.

APÉNDICES

TRES FRAGMENTOS PREPARATORIOS[181]

A. EL SABER ABSOLUTO…[182]

Así, el saber absoluto entra primero en escena como razón que establece leyes; en el concepto mismo de sustancia ética no hay ninguna diferenciación entre la conciencia y el ser-en-sí; pues el puro pensar del puro pensar es en sí, o sea, sustancia igual a sí misma, y en la misma medida es también conciencia. Pero, con que brote una determinidad en esa sustancia, y la primera determinidad, según ha resultado, es que se establecen *leyes*, hace entrada también la diferencia entre la conciencia y lo en-sí; mas esto en-sí es la sustancia ética misma, o la conciencia absoluta;

B. DERECHO DIVINO[183]

a) *Derecho* divino de la conciencia; en cuanto *esencia* ética, un referir inmediato al deber; la realidad efectiva, ninguna *realidad* en sí; no [es] otra que la ética; ambigüedad de la realidad efectiva, engaño del diablo, *esencia* tornada al interior

b) lo que se da [es una] *escisión* en dos; *espíritu que ha partido* y

C[184]. LA CIENCIA[185]

La naturaleza de la última reflexión del espíritu hacia dentro de sí, que constituye el *saber*, ya ha resultado. El espíritu representado en la religión absoluta [ha] pasado al sí-mismo de la conciencia, y ésta, por su parte, se ha reconocido igualmente a sí como esencia, al contrario de esa esencia encerrada dentro de su ser-para-sí frente a la esencia excluida de ella, frente a esencia que-es-*en-sí*; pero ese yo=yo del sí-mismo es la simplicidad y la igualdad de su ser-para-sí consigo mismo, y por tanto, es el ser-en-sí; en esta reflexión, pasa al espíritu. Aquel primer movimiento era el contenido de la religión absoluta misma; del segundo, dado que cae dentro de la autoconciencia, nos acordábamos como de un modo de esta que ya había ocurrido previamente; hay que examinarlo, pues, como un momento que pertenece a la realidad efectiva del espíritu y constituye una de las condiciones por medio de las cuales llega a producirse su última reflexión hacia dentro de sí.

De los momentos anunciados que constituyen el concepto de saber, parece que hay uno que cae dentro de nosotros, y que, él mismo, todavía no ha llegado a ser para el espíritu consciente de sí, lo cual, sin embargo, es necesario si éste ha de ser su retorno dentro de sí, perfectamente transparente a él y sin mancha de nada extraño. Y es que el espíritu ha llegado a serse en cuanto esencia objetual representada ante la conciencia en todo su contenido; fuera de este momento donde el espíritu es *para él*, el momento de su ser para sí ha llegado a ser en su ser-otro, y su autoconciencia pura ha llegado a ser ante este mismo; pero esto otro donde él [el espíritu] es para sí, sólo tiene el significado de la esencia encerrada dentro de él, y no tiene, a la vez, este significado esencial de que algo efectivamente real, lo negativo de la auto-conciencia, sea. Este momento de que el espíritu retorne dentro de sí en este objeto como tal, en el ser que está *contrapuesto* al ser-para-sí, y de que él, el espíritu, fuera para sí, este momento parece que es sólo para nosotros, toda vez que nosotros sabemos que el yo=yo, o el puro ser-para-sí, la seipseigualdad, o el *ser*, es.—Esto es lo que se recordaba antes: que, dentro de él, la reflexión simple del espíritu hacia dentro de sí se abre hasta ser conciencia de tal manera que lo negativo del sí-mismo también le es a él su ser-para-sí.—Pero este momento no

puede ser nuestra reflexión si la figura que aquí consideramos del espíritu [ha de ser] su perfecto saber acerca de él mismo.

Pero, de hecho, este momento ya ha llegado a ser para nosotros antes. Cae del lado de la autoconciencia, a la cual, en la reflexión moral, traíamos sólo en una de sus determinaciones, a saber, aquella en la que para la autoconciencia su esencia está inmediatamente en su *ser-para-sí*; la otra determinación sería aquella en la que su ser-para-sí tiene la forma del ser para ella, o en la que ella se ha encontrado a sí como una *cosa*. Es patente que este lado pertenece a la conciencia *que observa*. Su última cúspide mostró ser aquella en la que la autoconciencia conocía su *sí-mismo* en la figura de una *cosa*.—Si se considera este modo de la conciencia tal como inmediatamente es, sin haber captado su concepto, [resulta que] es el modo con menos espíritu e ingenio que hay, o mejor, la ausencia misma de espíritu. Pero, conforme a su concepto, expresa el concepto mismo de que el *sí-mismo* es un *ser*, o bien, que el *ser-para-sí* es el *ser-en-sí*. De este modo, es el concepto más rico de espíritu que hay, pues es el concepto absoluto mismo, o el sí-mismo captado como infinito.

Pero lo que haya de carente de espíritu en este pensamiento hace mucho que ha desaparecido en las ulteriores formaciones de la auto-conciencia. Lo carente de espíritu de tal pensamiento consiste en no ser el *pensamiento* de lo que dice, o en no saber lo que él dice; en otras palabras: que el ser vale aún como una cosa en el solo significado que tiene para la primera certeza sensorial, e igualmente, el yo [vale] como un yo tal que es totalmente singular y que, según se opina [o se quiere decir íntimamente], conforme a las observaciones previas, no puede ser dicho en absoluto. El significado que se opinaba que tenían la cosa y el yo se perdió hace mucho en y para sí, tanto que, después, se trataba más bien únicamente de instaurarlo, y de poner al espíritu como sí-mismo, o como certeza sensorial. Después de que el ser se ha restaurado a ojos de la intelección pura, o del concepto autoconsciente, y que también el espíritu se ha continuado formando hasta ser la realidad efectiva del sí-mismo, y que, a la inversa, este sí-mismo se sabe como la esencia simple, el ser en cuanto ser de la certeza sensorial está *tan absolutamente cancelado y asumido cuanto está puesto*. El momento que pertenece a la razón observante expresa la cosidad propiamente dicha

de la certeza sensorial en cuanto ella [la cosidad en la que] la autoconciencia se encuentra a sí; pero los otros lados elevan ese ser al concepto de que en su significado de ser lo *otro* sin más de la autoconciencia tiene inmediatamente, en la misma medida, el significado de su ser-para-sí.

Este momento complementa, entonces, la reflexión simple del espíritu hacia dentro de sí mismo; la complementa en la medida en que sólo había que hacer patente que ese momento ya había advenido, pues, por lo demás, se haya contenido en el concepto de esa reflexión, como ya se ha mostrado. Vemos a la vez, entonces, que esta reflexión es la reflexión última y absoluta del espíritu. Pues, en ella, la certeza de sí mismo y la verdad de ella [de esa certeza] han devenido perfectamente iguales una a otra. Ni la certeza está cerrada dentro de sí, de manera que carezca de la objetualidad de su esencia como una efectividad inmediata y verdadera; pues el mismo ser-para-sí es, más bien, el ser-uno *inmediato*, o el *ser* como tal. Ni tampoco la verdad es un objeto que fuera algo extraño para la autoconciencia, sino que esta cáscara de la esencia está rota, y la autoconciencia tiene inmediatamente en ella la certeza de sí misma, o sea, él, el objeto, es el ser-para-sí de la autoconciencia.

Esta unidad no escindida de la certeza de sí misma y de su verdad se enfrenta también a sí misma, y se escinde en dos; pues es precisamente esta unidad la que retorna dentro de sí en su *ser-otro*, o la que ha atraído inmediatamente tanto lo repelido como lo homónimo, o que ha repelido igual de inmediatamente lo que ha atraído. Siendo así para sí, al separarse de sí como lo *en-sí*, se tiene a sí por su objeto y contenido, un contenido que presenta este movimiento que acabamos de enunciar como movimiento que es, y por cierto, de tal manera que ello cancelaba, con la misma inmediatez, la diferencia que la autoconciencia hacía entre sí misma y su contenido, y lo objetual le es a ella inmediatamente su autoconciencia. Esta unidad de la verdad y de la certeza de sí mismo, o sea, el saber, es ella misma el elemento en que se despliega su movimiento. Considerada así, como elemento, podemos denominarla *concepto absoluto*; en cuanto saber que es para sí, es la autoconciencia que es ella misma y a la vez universal; en cuanto saber, en la medida en que su contenido está particularmente

marcado con el momento del *ser* como [momento] negativo de la autoconciencia, se llama *conocimiento*; pero, en cuanto un todo, es el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu.

En este saber están los dos lados del ser y del yo que no se encuentran aprehendidos en el concepto y que someten el saber a malentendidos. *Ser* es tener para la autoconciencia el significado de lo negativo de ésta y de lo inmediato; lo único que hay que hacer es tener al ser justamente en este mismo significado y, a la par, en su contrario, hay que tener el concepto, que a la vez es él mismo y abarca a su contrario. El significado que el ser ha alcanzado en el espíritu, el significado de ser sabido como lo contrario del sí-mismo pero, al mismo tiempo, como algo en lo que este sí-mismo se es a sí inmediatamente, puede expresarse también en esta forma: que si se enuncia el *ser* —éste o aquél— se quiere decir con ello algo sensible, algo que sólo es en cuanto objeto para la autoconciencia; pero [«]*es*[»] es, de hecho, igual de inmediatamente, la pura negatividad de todo lo que sea diferente y autónomo; desde la pluralidad de lo autónomo, por la negación de ésta, ha retornado a la simplicidad; pero esta abstracción pura no es, de hecho, otra cosa que el pensar puro mismo. Si no se sabe entonces, a la vez, que el ser es el ser-para-sí simple de la conciencia, ello ocurre porque no se recuerda que ello únicamente llega a producirse por el movimiento que se cancela y retorna dentro de sí, o sea, que justamente este movimiento es su génesis y su esencia. Es la abstracción, pero el pensar es este negar [esta actividad de negar]; es lo negativo que a la vez es positivo, es *para* la autoconciencia. Así como el pensar es el movimiento de su génesis, de su llegar a ser, también lo es la unidad simple del pensar. Pero el movimiento del pensar es el diferenciar carente de diferencia, el movimiento quieto, o sea, es justamente la unidad simple; y el ser es, en la misma medida, la ausencia de diferencia en movimiento, la cual, al moverse ella misma, esto es, al diferenciarse, se comporta como el haber sido canceladas todas las diferencias.

Si se determina el ser como la *inmediatez*, entonces, esta determinación también debe retirarse; lo inmediato es, en la misma medida, mediación absoluta, o el movimiento mediador donde se disuelve todo lo subsistente, pues es, justamente, la negatividad pura que hemos examinado

previamente. O sea, la inmediatez es la simplicidad absoluta, esto es, justamente la negación de todo lo que es diferente y para sí.—Si se considera esto, que el ser sea esta *abstracción*, como algo que no le corresponde como tal a lo ente, sino que sólo en el pensar llega a ser abstracción, no se está expresando con ello otra cosa sino que el ser es, a la vez, lo negativo del sí-mismo. Pero la *cosa*, que es *otra* que el sí-mismo, no puede tampoco ser liberada del *ser*, y el ser es esta abstracción, en cuanto esta abstracción se contrapone como pensar a la cosidad, pero del ser hay que decir justamente que es lo negativo del sí-mismo, de la *cosidad*. Lo que es verdadero, y lo que hay aquí presente, es justo sólo este movimiento de poner el *ser* como lo negativo del sí-mismo, y en la misma medida, como abstracción, o como el sí-mismo; y por eso, su inmediatez misma no es más que este movimiento.

Resultan, entonces, figuras del espíritu que se es a sí como espíritu cuya conciencia todavía no coincide con lo que él es en sí. Son figuras del mismo tal como él, por su conciencia acerca de sí, o por las representaciones que se hace de sí[186],

ANUNCIO DE LA «FENOMENOLOGÍA[187]»

En la casa editorial de Jos. Ant. Göbhardtschen Librerías de Bamberg y Wurzburgo ha aparecido, y se ha enviado a todas las buenas librerías:

G. W. F. HEGEL, SISTEMA DE LA CIENCIA.

Volumen primero, que contiene la FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU En octavo, 1807, al precio de 6 florines

Este volumen expone el *saber según él llega a ser*. La *Fenomenología del espíritu* pretende sustituir las explicaciones psicológicas, así como las discusiones abstractas sobre la fundamentación del saber. Examina la *preparación* para la ciencia desde un punto de vista que hace de ésta una ciencia nueva e interesante, la primera ciencia de la filosofía. Comprende dentro de sí las diversas *figuras del espíritu* como estaciones del camino por el que el espíritu llega a ser saber puro o espíritu absoluto. En los capítulos principales de esta ciencia, divididos a su vez en otros más, se examina, entonces, la conciencia, la autoconciencia, la razón que observa y la que actúa, el espíritu mismo en sus diferentes formas como espíritu ético, culturalmente formado y moral, y finalmente como religioso. La riqueza de apariciones del espíritu, que a primera vista se presenta como un caos, es puesta en un orden científico que las expone según su necesidad, en la que las apariciones imperfectas se disuelven y pasan a otras superiores que son su verdad siguiente. La última verdad la encuentran, primero, en la religión, y luego en la ciencia en cuanto resultado de todo el conjunto.

En el *Prólogo*, el autor da sus explicaciones acerca de lo que, a su parecer, necesita la filosofía en su estado actual; también, acerca de la arrogancia y el desafuero de las fórmulas filosóficas que hoy día degradan

la filosofía, y acerca de lo que realmente importa en la filosofía y en su estudio.

Seguirá un segundo *volumen*, donde se contendrán el sistema de la *Lógica* como filosofía especulativa, así como las otras dos partes de la filosofía, las *ciencias de la naturaleza y del espíritu*.

APUNTE SOBRE LA REELABORACIÓN PARA UNA SEGUNDA EDICIÓN[188]

re[visar] prólogo
Fenomenología
la primera parte, propiamente

a. presu[puesto] de la cienciallevar a la conciencia hastaeste punto
b. seguir determinando el objeto para sí,la Lógica, *detrás* de la conciencia
c. peculiar trabajo temprano,no reelaborar — está referido al tiempo decuando se escribió — en el prólogo: *lo absoluto abstracto* —es lo que entonces dominaba



GEORGE WILHELM FRIEDRICH HEGEL (Stuttgart, 27 de agosto de 1770 – Berlín, 14 de noviembre de 1831), filósofo alemán nacido en Stuttgart, Wurtemberg, recibió su formación en el Tübinger Stift (seminario de la Iglesia Protestante en Wurtemberg), donde trabó amistad con el futuro filósofo Friedrich Schelling y el poeta Friedrich Hölderlin. Le fascinaron las obras de Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, Rousseau, así como la Revolución Francesa, la cual acabó rechazando cuando ésta cayó en manos del terror jacobino. Se le considera el último de los grandes metafísicos. Murió víctima de una epidemia de cólera, que hizo estragos durante el verano y el otoño de 1831.

Considerado por la historia clásica de la filosofía como el representante de la cumbre del movimiento decimonónico alemán del idealismo filosófico y como un revolucionario de la dialéctica, habría de tener un impacto profundo en el materialismo histórico de Karl Marx. La relación intelectual entre Marx y Hegel ha sido una gran fuente de interés hacia la obra de

Hegel. Hegel es célebre como un filósofo difícil, pero muy original, de enorme trascendencia para la historia de la filosofía y que sorprende a cada nueva generación. La prueba está en que la profundidad de su pensamiento generó una serie de reacciones y revoluciones que inauguraron toda una nueva visión de hacer filosofía, que van desde el materialismo dialéctico marxista, el pre-existencialismo de Søren Kierkegaard, el rechazo de la Metafísica de Friedrich Nietzsche, la crítica a la Ontología de Martin Heidegger, el pensamiento de Jean-Paul Sartre, la filosofía nietzscheana de Georges Bataille, la dialéctica negativa de Theodor W. Adorno y la teoría de la deconstrucción de Jacques Derrida, entre otros. Desde sus principios hasta nuestros días, sus escritos siguen teniendo una enorme repercusión e influencia, en parte debido a las múltiples interpretaciones posibles que tienen sus textos.

Notas

[1] K. Rosenkranz (1844), 1977, pág. XV. <<

[2] *Briefe*, 9 (10 de julio de 1794); *cf. Correspondencia de Hegel con Hölderlin y Schelling*, en G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, 1978, págs. 49-68. <<

[3] *Correspondencia de Hegel con Hölderlin y Schelling*, en G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, 1978, pág. 14 (noche de Reyes de 1795). **<<**

[4] *Briefe*, 1, 16 (enero de 1795). Su observación se refiere, entre otros escritos, al de K. L. Reinhold titulado «Ensayo de una nueva teoría de la facultad imaginativa humana», Jena, 1789. <<

[5] *Briefe*, 1, 38, en G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, 1978, pág. 213. <<

[6] *Cf*. al respecto W. Jaeschke, *Hegel Handbuch*, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, pág. 16 y sigs. V. Waibel, «Bund unserer Geister». En U. Gaier *et al*., *Wo sindt jetzt Dichter?*, Hamburgo, Stuttgart, 1798-1800 (= Hölderlin Texturen 4), Tubinga, 2002. <<

[7] «Primer programa de un sistema del idealismo alemán», en G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, 1978, pág. 219. <<

[8] *Cf*. Ch. Jamme y H. Schneider (eds.), *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984. <<

[9] Sobre las discusiones en torno al nihilismo, *cf*. W. Müller-Lauter, *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus, Denen im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt, Wissenscaftliche Buchgesellschaft, 1975, y J. L. Villacañas, *Nihilismo*, *especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Barcelona/Murcia, Anthropos, 1989. <<

[10] «Moralität, Liebe, Religion», ThW, 1, 242, *cf*. G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, 1978, pág. 239 y sigs. <<

[11] Cf. «Der Geist des Christentum und sein Schicksal», ThW, 1, 274-418 («El espíritu del cristianismo y su destino»), en G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, 1978, págs. 287-386. <<

[12] «Systemfragment von 1800», ThW, 1, 422, *cf.* G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, 1978, pág. 399 y sigs. <<

[13] Op. cit., pág. 421. <<

[14] Briefe, 1, 59 (2 de noviembre de 1800). <<

[15] Introductio in philosophiam, GW, V, 259-261. <<

[16] Introducción al *Kritisches Journal*, GW, IV, 124. <<

[17] Cf. Verhältnis der Spekulation zum gesunden Menschenverstand, *Differenz [La relación de la especulación con el sentido común]*, GW, 4, IV, 19 y sigs. <<

[18] K. Rosenkranz (1844), 1977, pág. 160. <<

[19] Paul Stapf (ed.), *Dr Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Munich, s. a., pág. 805. <<

[20] Briefe, 1, 161 y sigs. <<

[21] W. Jaeschke, *op. cit.*, pág. 26. <<

[22] Briefe, 1, 186. <<

[23] Ibid., 196. <<

[24] GW, IX, 15 y 12. <<

[25] Briefe, 1, 194. <<

[26] Ibid., 420. <<

[27] Ibid., 240. <<

[28] Ibid., 253. <<

[29] F. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenosse*, Hamburgo, Meiner, 1970, págs. 114-116 y 128-136. <<

[30] Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien, en *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, ThW, IV, 415 y sigs. <<

[31] Briefe, 1, 386. <<

[32] Wissenschaft der Logik, «Vorrede zur ersten Auflage», GW, XXI, 14-15.
<<

[33] Ibid., 18. <<

[34] Ibid., 20. <<

[35] Hegel a Paulus, 8 de agosto de 1816, *Briefe*, II, 107. <<

[36] «Mi única y última meta es ser profesor en una universidad.» Hegel a Sinclair, comienzos de 1813, *Briefe*, II, 5. <<

[37] GW, XIII, 5. <<

[38] Briefe, II, 170. <<

[39] Ibid., 219. <<

[40] K. Rosenkranz (1844), 1977, pág. 379 y sigs. <<

[41] W. Jaeschke, *op. cit.*, pág. 46. <<

[42] K. Rosenkranz (1844), 1977, pág. 357. <<

[43] H. G. Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, Stuttgart, Cotta, 1835, pág. 388 y sigs. <<

[44] F. Nicolin, *op. cit.*, pág. 358. <<

[45] Ibid., pág. 227. <<

[46] Boisserée an Goethe, 9-10-17, citado en W. Jaeschke, *op. cit.*, pág. 38. <<

[47] K. Rosenkranz (1844), 1977, pág. 381. <<

[48] F. Nicolin, *op. cit.*, pág. 473-478. <<

[49] K. Rosenkranz (1844), 1977, pág. 426 y sigs. <<

[50] Sobre la génesis y la problemática históricas de la expresión «idealismo alemán», *cf*. «Zur Genealogie des deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht». En A. Arndt y W. Jaeschke (eds.), *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, Hamburgo, Meiner, 2000, págs. 219-234. <<

[51] Esto vale tanto para la investigación histórica como para la crítica de Heidegger a la metafísica, que pretende poder «contemplar la historia entera de la filosofía» de Occidente como un período cerrado. *Cf.*, por ejemplo, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1988. <<

[52] I. Kant, Ak (*Kant's gesammelte Schriften*, Ausgabe der Akademie der Wissenschaften, Berlín, Walter de Gruyter, 1900 y sigs.), xxx, 1.2, 765. <<

[53] Los números entre paréntesis remiten a los tomos y las páginas de la edición histórico-crítica de las *Gesammelte Werke* (GW) de Hegel citada en la bibliografía. <<

[54] En este sentido escribe Schelling que «lo que simplemente ha *sucedido* en la historia, incluso con la participación real de la conciencia individual de cada uno, no es sólo algo inmediato, sino algo que también se conecta, o viene conectado, con infinitos eslabones, de tal manera que, si se pudieran mostrar esos eslabones, al mismo tiempo se evidenciaría que para componer esa conciencia era necesario *todo* el pasado». *System des transzendentalen Idealismus*, en SW, 1, 3, 591. <<

[55] Cf. Eckart Förster, «Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2002, vol. 56. <<

[56] Un planteamiento similar se encuentra en las tentativas que actualmente realiza la biología de la cognición de comprender las formas de vida, con ayuda de conceptos propios de la teoría de sistemas, como «sistemas autopoyéticos», cuya unidad radica en sus diferenciaciones, y en los que unidad y diferenciaciones se condicionan y generan recíprocamente: por ejemplo, H. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörpetung von Wirklichkeit*, Brunschwik, Wiesbaden, 1985, pág. 35 y sigs. Para Maturana, esta unidad de unidad y multiplicidad de los organismos es aproblemática, ya que sólo la supone como un hecho que reconoce en una observación supuestamente empírica. Aquí no se plantea el problema especulativo de la inclusión del observador en esta conexión, cuya «unidad» individual no es accesible a ninguna observación desde fuera. *Cf*. también, a este respecto, S. Büttner y P. Reisinger, «Ist die autopoietische Einheit des Organismus beobachtbar? Kants Kritik am subreptiven Verfahren in Maturanas Biologietheorie», en *Perspektiven und Probleme systematischer Philosophie. Harald Holz zum* 65. *Geburtstag*, Berna, 1996, así como S. Büttner, «Leben als autopoietisches System. Thesen zur Rekonstruktion und Kritik systemtheoretischer und konstruktionsmorphologischer Konzepte organischer Systeme mit Hilfe Hegelscher Systembegriffe», en *Glauben Wissen Handeln, Festschrift für Philipp Kaiser zum* 65. *Geburtstag*, Würzburg, 1994, págs. 201-218. <<

[57] Volker Rühle, «Jacobi y Hegel. En torno al problema de la exposición y de la comunicación de una filosofía del Absoluto», en J. M. Aguirre, X. Insausti (eds.), *Pensamiento crítico, Ética y Absoluto. Homenaje a José Manzana*, Editorial Eset, Vitoria, 1990, págs. 427-449. <<

[58] A. Leyte y V. Rühle, «Introducción» a F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989. <<

[59] J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA, 1, 4, 218 (edición de la Bayerischen Akademie der Wissenschaften, a cargo de R. Lauth, E. Fuchs y H. Gliwitzky). **<<**

[60] Cf. J. G. Fichte, *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit*, en *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen* 1794/95, Hamburgo, 1971, pág. 176: «Pero la verdad en sí es meramente *formal*. La compatibilidad y la coherencia en todo lo que admitimos es la verdad, así como la contradicción en nuestro pensamiento es el error y la mentira. Todo en el hombre, incluida la verdad, está sujeto a esta ley suprema: vive en conformidad contigo mismo». <<

[61] Cf., desde una perspectiva decididamente kantiana, J. L. Villacañas, *op. cit.*, y V. Serrano Marín, *Nihilismo y modernidad*, México-Barcelona, Plaza y Valdés, 2005, cap. 1. <<

[62] F. H. Jacobi, *Jacobi an Fichte (Sendschreiben)*, 1799, pág. 10 y sigs. **<<**

[63] J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA, 1, 6, 251. <<

[64] Speculari, *speculum*: «reflejar», «espejo». <<

[65] De ahí que en «apunte sobre la reelaboración para una segunda edición» de su *Fenomenología del espíritu* emplee Hegel la expresión «Lógica, *detrás* de la conciencia» (FE, 641). <<

[66] En una carta a su antiguo alumno Hinrichs escribe Hegel en el verano de 1819: «Respecto a lo otro, lo de que se suscita la idea de que sólo en mi filosofía se ha concebido lo absoluto, habría mucho que decir; pero lo breve es que, si se habla de la filosofía como tal, no puede hablarse de *mi* filosofía, que, en general, toda filosofía es un concebir lo absoluto, por tanto, no un absoluto de otro, y que, en consecuencia, el concebir lo absoluto es un concebirse-a-sí mismo lo absoluto». *Briefe*, II, 215 y sigs. **<<**

[67] «Lo verdadero es así el delirio báquico en el que no hay ningún miembro que no está ebrio […]» (GW, IX, 35), *cf*. V. Rühle, «Lo verdadero…», en *Teorías de la verdad*. <<

[68] Cf., en lo relativo a Hegel, B. Schindler, *Die Sagbarkeit des Unsagbaren*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994. <<

[69] ThW, 1, 232. <<

[70] F. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) (SW, 1/1, 216). <<

[71] Liebe und Religion, ThW, 1, 244. <<

[72] «Los opuestos, que fueron relevantes bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., y aun bajo otras modalidades en esferas más restringidas, en las cuales se concentraban los intereses humanos, con el avance de la formación han pasado a la forma de contraposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza […].» (DFS, 14.) <<

[73] En una carta del 24 de febrero de 1796 escribe Hölderlin lo siguiente sobre su proyecto de las «cartas filosóficas»: «En las cartas filosóficas quiero encontrar el principio que me explique las separaciones en las que pensamos y existimos, pero que también sea capaz de hacer desaparecer el conflicto entre el sujeto y el objeto, entre nuestro yo y el mundo […]». F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* [ed. de M. Knaupp], Munich, Viena, 1993, vol. II, pág. 614 y sigs. **<<**

[74] J. G. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Edmund Braun, 1972, pág. 110. <<

[75] Cf. sobre estos contextos M.ª del Carmen Paredes Martín, «Estudio preliminar», en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, 1990. <<

[76] K. L. Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena, 1791. <<

[77] Cf. Leyte y V. Rühle, «Introducción» a F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas…*, *op. cit*. **<<**

[78] F. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Leipzig, 1907, «Einleitung», 1. 2, pág. 388. <<

[79] Systemfragment von 1800, ThW, 1, 419. <<

[80] A esta consecuencia ha llegado también entre tanto la ciencia moderna: Prigogine y Stengers hablan «de entidades que se constituyen esencialmente a través de su interacción reversible con el mundo. De hecho, la física actual ha reconocido la necesidad de examinar tanto la diferencia como la dependencia recíproca entre unidades y relaciones. También reconoce que, para poder hablar de una interacción real, la “esencia” de las cosas relacionadas unas con otras tiene que resultar de estas relaciones y, simultáneamente, las relaciones proceder de la “esencia” de las cosas». I. Prigogine e I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege wissenschaftlichen Denkens* (trad. alemana), Munich, Piper, 1990, pág. 103. Pero Hegel y Schelling también superan la posición de la subjetividad científica pensante y productiva respecto a este mundo del que Prigogine y Stengers no pueden desligarse realmente. Esto se muestra, por ejemplo, cuando escriben que en el nuevo pensamiento científico «nuestra ciencia adopta la actitud propia de una interrogación poética en el sentido originario de la palabra, que caracteriza al poeta como un hacedor, es decir, como alguien que manipula y explora activamente»; *op. cit.*, pág. 290. <<

[81] Briefe, vol. 1, pág. 161 y sigs. <<

[82] «Impulsándose hacia delante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño, que sólo es para ella y lo es en cuanto otro, o un punto donde la aparición, el fenómeno, se haga igual a la esencia […].» (FE, 175.) <<

[83] El espíritu es «el *sí-mismo* de la conciencia efectivamente real, a la que él se enfrenta, o que, más bien, viene a ponerse enfrente como *mundo* objetual efectivo que, sin embargo, ha perdido para el sí-mismo todo significado de algo extraño, del mismo modo que el sí-mismo ha perdido todo significado de un ser-para-sí separado de ese mundo, dependiente o independiente de él» (FE, 396). <<

[84] «La *génesis* de la filosofía, originada por las mencionadas necesidades, tiene como la *experiencia*, la conciencia inmediata y razonante. De tal modo excitado como [por] un estímulo, el pensamiento se comporta esencialmente de este modo: se *eleva* sobre la conciencia natural, sensible y razonante, hasta el elemento, puro y sin mezcla, de sí mismo, y así se crea inicialmente una relación de alejamiento, *negativa*, respecto a aquel comienzo.» (§ 12.) <<

[85] «Lo que es racional, eso es efectivamente real, / y lo que es efectivamente real, eso es racional» (GW, XX, *Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im Grundisse* [ed. de 1830], § 6, agregado). [La presente edición de las *Líneas fundamentales* no incluye los «agregados» orales —*Zusätze*— de Hegel.] <<

[86] Wissenschaft der Logik. Erster Teil, GW, XXI, 34. <<

[87] «La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, pero ellos no son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia.» (§ 4, agregado.) <<

[88] «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres.» *Briefe*, 1, 59 y sigs. <<

[89] LFD, § 341. <<

[90] LFH, 315. <<

[91] «Vorlesungsmanuskripte (1816-1831)», GW, XVIII, 36. <<

[92] LFH, 324. <<

[93] Die Vernunft in der Geschichte, en *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburgo, Felix Meiner, 1955, vol. 1, pág. 61 (apunte de los oyentes). <<

[94] LFH, 361. <<

[95] Die Vernunft in der Geschichte, en *op. cit.*, pág. 153 (apunte de los oyentes). <<

[96] Ibid., pág. 113. *Cf*. también LFD, § 349. <<

[1] A. K. A. Eschenmayer, «Spontaneität = Weltseele, oder das höchste Princip der Naturphilosophie» («Espontaneidad = Alma del mundo o el principio supremo de la filosofía de la naturaleza»), publicado en *Zeitschrift für speculative Physik*, vol. 2, cuaderno 1 (1801), 1-69, en relación con el escrito de Schelling, *Ersten Entwurf einer Naturphilosophie. Für Vorlesungen (Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza. Para lecciones)*, 1799.

Schelling respondió a Eschenmayer en el escrito *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen (Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y el modo adecuado de resolver sus problemas)*, que apareció como apéndice en el mismo volumen y cuaderno de la citada revista. *Cf*. SW, 4.79 y sigs. <<

[2] Alusión al prólogo de las *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*, Jena, 1801, Bd. 1, de K. L. Reinhold. <<

[3] F. E. D. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Vearächten*, 1799. <<

[4] *Cf*. Gén 2, 19-20. <<

[5] Reinhold, 1801, Primer Cuaderno, pág. 4. Fichte también sostiene que, «con respecto a la única filosofía posible», las filosofías anteriores valen sólo como «ejercicios previos». *Cf*. FW, II, 323-324. <<

[6] *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, FW, 1, 513. <<

[7] Por *Entzweiung*, «escisión», división de algo en sentido material o espiritual. <<

[8] Por *Bildung*. <<

[9] Por *Erscheinung*. <<

[10] Por *Kultur*. <<

[11] *Cf.* págs. 25 y sigs. «Principio de una filosofía…» <<

[12] Superar y sus derivados verbales y nominales, por *aufheben*, *Aufhebung*, etc., aunque Hegel aún no utiliza este término con la precisión de escritos posteriores. <<

[13] Reinhold, 1801, pág. 108. Para Bardili, el pensar es la actividad de reiterar indefinidamente *A*. *Cf. Grundiss der ersten Logik*, Stuttgart, 1800, pág. 19. <<

[14] *Ibid*., pág. 96. <<

[15] Reinhold, 1801, pág. 111. <<

[16] *Cf.* pág. 102 y sigs. <<

[17] Según nota de la edición crítica, puede tratarse de una errata de Hegel (*regiert* por *negiert*, «regido» por «negado»). *Cf*. GW, 4, 27n. <<

[18] *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, FW, 1, 94 y sigs. <<

[19] *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, FW, 1, 43. <<

[20] *Grundlage der gesammten Wissenchaftslehre*, FW, 1, 109 y sigs. <<

[21] *Ibid.*, 224-225. <<

[22] Reinhold, 1801, pág. 124 y sigs. <<

[23] *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, FW, 1, 127 y sigs. **<<**

[24] *Ibid*., 248. <<

[25] *Ibid*., 216. <<

[26] *Ibid*., 168. <<

[27] *Cf.* 84 y sigs. <<

[28] *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, FW, 1, 251. <<

[29] *Ibid*., 261 y sigs. <<

[30] *Cf.* Fichte, *Grundlage des Naturrechts* y *Das System der Sittenlehre*. <<

[31] Por *Trieb*. *Cf. Das System der Sittenlehre*, FW, IV, 106 y sigs. **<<**

[32] Por *Zwekkbegriff*. <<

[33] Por *Gefühl*. <<

[34] *Das System der Sittenlehre*, FW, IV, 110. <<

[35] *Ibid.*, 108. <<

[36] *Ibid.*, 107, 131. <<

[37] *Loc. cit.* <<

[38] *Ibid.*, 127. <<

[39] *Grundlage des Naturrechts*, FW, III, 56 y sigs. <<

[40] *Ibid.*, 68 y sigs. <<

[41] *Ibid.*, 61. <<

[42] Hegel alude a *Kritik der Urteilskraft* y *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. <<

[43] Los sistemas de la comunidad jurídica y la comunidad ética. <<

[44] La comunidad jurídica, que Hegel analiza en págs. 62-67. <<

[45] FW, III, 92 y sigs. <<

[46] *Ibid*., 294. <<

[47] *Ibid*., 302. <<

[48] Con algunos ejemplos se muestra del mejor modo cómo el inacabamiento del determinar en sí mismo pierde su fin y se pierde a sí mismo. Gracias al perfeccionamiento de la policía se previene toda la profusión de delitos que son posibles en el Estado imperfecto, por ejemplo, la falsificación de cambio y moneda. Veamos de qué forma (pág. 148 y sigs.):**[*1]** *Todo aquel que libra una letra de cambio tiene que probar mediante un documento que es esta persona determinada, dónde se le puede encontrar, etc. El aceptante pone en seguida, junto al nombre del librador en el reverso de la letra, simplemente: con identificación de tal y tal autoridad.— Hay que escribir dos palabras más y uno o dos minutos más se necesitan para examinar el documento y la persona; por lo demás el asunto es tan simple como antes* (o, mejor dicho, más simple; pues un hombre prudente se guardará probablemente de aceptar de alguien a quien no conoce en absoluto una letra, aun cuando parezca estar completamente en orden, y examinar un documento de identidad y una persona es infinitamente más simple que conservar algún dato de él por cualquier otro procedimiento).— *Con todo, en caso de que la letra sea falsa, se encuentra pronto a la persona cuando la investigación se remonta hasta ella. No se permite a nadie ausentarse de un lugar, y se le puede detener a la puerta de la villa* (el hecho de que nuestras aldeas y muchas ciudades, aun menos las viviendas aisladas, no tengan puerta no es una objeción, sino que de ello se deduce la necesidad de la puerta): *la persona tiene que determinar el lugar hacia donde se dirige, lo cual se anota en el registro del lugar de origen y en los documentos* (aquí radica el postulado de que los aduaneros sepan distinguir un viajero de cualquier otro que pase por la puerta).— No se le admite en *ninguna parte distinta del lugar anotado en el documento de identificación. En él se encuentra la descripción real de la persona* (pág. 146) *o en vez de ésta, como la descripción siempre ha de quedar ambigua, un retrato en que se encuentra muy parecido para las personas importantes, quienes consiguientemente pueden pagarlo*, en nuestro caso, aquellos que fuesen capaces de falsificar letras. *El documento está escrito*

en un papel exclusivamente preparado al efecto, el cual se encuentra en poder y bajo custodia de la autoridad suprema o de las autoridades subalternas, que tienen que dar CUENTA *del papel utilizado. Este papel no será falsificado, ya que para una letra falsa se precisa solamente un documento, para el que tendrían que hacerse tantos preparativos, combinar tantas técnicas* (consiguientemente, se postula que en un Estado bien constituido no podría darse la necesidad de ni siquiera un documento de identificación falso y, por tanto, las fábricas de documentos falsos, tales como se descubren a veces en los Estados normales, no encontrarían ningún cliente).— Para prevenir la falsificación de papel privilegiado se combinarían además otras medidas estatales, que (pág. 152)**[*2]** se toman para *impedir la falsificación de moneda; puesto que, en efecto, el Estado tiene el monopolio de los metales, etc., no debe distribuirlos a los pequeños comerciantes sin comprobar a quién y para qué uso se distribuirá lo que antes él poseía*.— Cada ciudadano no ocupará solamente a un funcionario, como en el ejército prusiano, en el que un extranjero sólo es controlado por un hombre de confianza, sino al menos a media docena de hombres, para el control, las cuentas, etc., y lo mismo cada uno de estos inspectores, y así indefinidamente, de suerte que cada uno de los asuntos más simples da lugar a un sinnúmero de asuntos al infinito. *(N. del A.)* **<<**

[49] *Ibid*., 301 y sigs. <<

[50] *Das System der Sittenlehre*, FW, IV, 152. <<

[51] Kant, «Principios fundamentales de la moral», en *Metafísica de las costumbres*, 1797, 2.ª parte. <<

[52] *Das System der Sittenlehre*, FW, IV, 353 y sigs. <<

[53] *Ibid*., 353-354. <<

[54] *Loc. cit.* <<

[55] Por *Schwärmerei*, exaltación propia de quien carece de talento reflexivo, incluso del fanático. En este sentido es utilizado *Schwärmer* por Schelling en *Philosophische Briefe für Dogmatismus und Kriticismus*, SW, 1, 1, 319. El término utilizado por Hegel tiene una connotación peyorativa. <<

[56] Platón expresa así la oposición real mediante la identidad absoluta: «El lazo verdaderamente bello es aquel que se da la unidad a sí mismo y a los términos que une. Pues si de tres números, o masas o fuerzas cualesquiera, el del medio es tal que lo que el primero es para aquél el medio lo es para el último y a la inversa, lo que el último es para el del medio, éste lo es para el primero; y luego el del medio deviene el primero y el último, el primero y el último a su vez devienen ambos el medio, entonces todos llegan a ser necesariamente lo mismo; los cuales son lo mismo uno para el otro, son todos uno**[*3]**». *(N. del A.)* **<<**

[57] Kant, *Principios fundamentales metafísicos de las ciencias de la naturaleza*, 2.ª parte, Aclaración 2. <<

[58] Spinoza, *Ética*, parte II, proposición 7: «Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum». <<

[59] Jacobi, *Werke*, Leipzig, 1812-1825, III, pág. 29. <<

[60] Schelling, *Zeitschrift für speculative Physik*, Bd. II, Heft 2 (1801), pág. 116. <<

[61] En realidad no existe un cuarto apartado en el plan de Hegel para la *Diferencia*, sino una larga discusión con Reinhold que forma parte de la comparación entre la filosofía de Fichte y la de Schelling. <<

[62] Reinhold, 1801, pág. 85 y sigs. <<

[63] Cursiva de la traductora, *Cf*. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus; Cf*. SW, III, 339 y sigs. <<

[64] *Cf.* nota 1 del «Proemio». <<

[65] El *Système de la Nature*, de P. H. D. d’Holbach, se publicó en 1770. <<

[66] Reinhold, 1801, pág. 153 y sigs. <<

[67] Lo que ha ocurrido después de escrito esto. *(N. del A.)* **<<**

[68] Reinhold, 1801, pág. IV. <<

[69] Reinhold, 1801, pág. 67. <<

[70] *Ibid*., pág. 69. <<

[71] *Ibid*., pág. 114. <<

[72] *Ibid*., pág. 140. <<

[73] C. G. Bardili, *Grundiss der ersten Logik* (Stuttgart, 1800), en adelante mencionada por Hegel como *Elementos* o *Lógica*. Hegel analiza a continuación la dependencia de Reinhold respecto de Bardili. <<

[74] Reinhold conserva aquí el lenguaje de Jacobi pero no el contenido correspondiente; como él dice, ha tenido que abandonar a Jacobi. Si Jacobi habla de la razón como de la facultad del *presuponer lo verdadero*, opone a la verdad formal lo verdadero en tanto que el ser verdadero, pero como escéptico niega que pueda ser *sabido* humanamente; en cambio, Reinhold dice que él ha aprendido a pensarlo mediante una fundamentación formal, en la cual para Jacobi no se encuentra lo verdadero. *(N. del A.)*

Por *Urwahre*. Reinhold, 1801, pág. 71. <<

[75] Reinhold, 1801, pág. 71 y sigs. <<

[76] Alusión al término kantiano *Elementarlehre*. Desde su obra *Ensayo de una nueva teoría de la facultad imaginativa humana* (1789), Reinhold llama a su doctrina «filosofía elemental». En su recensión a la *Lógica* de Bardili, Fichte la calificó de forma semejante. *Cf*. FW, II, 490 y sigs. <<

[77] Reinhold, 1789, págs. 230, 366 y sigs. <<

[78] Bardili, 1800, pág. 3. <<

[79] *Ibid*., pág. 79. <<

[80] Bardili, *Briefe über der Ursprung der Metaphysik* (1798). <<

[*1] *Ibid*., 297 y sigs. <<

[*2] *Ibid*., 299. <<

[*3] *Cf. Timeo*, 31c-32a. <<

[1] En S, «Aún más, […], no suele ser distinta». Hegel empezó a revisar el libro poco antes de su muerte, con vistas a una segunda edición. Sus correcciones, manuscritas sobre su propio ejemplar, sólo llegan hasta la página 37 del prólogo. Estas correcciones se incorporaron al texto en la edición de J. Schulze de 1832, y se han mantenido en todas las ediciones posteriores, salvo en la última de Bonsiepen y Heede, que sigo aquí. Como ellos, me atengo al texto de la primera edición, y señalo en nota a pie de página, con la indicación de S, las variantes y correcciones; pero, tratándose de una traducción, sólo lo hago con aquellas que, por no ser meramente ortográficas o de puntuación, pueden ser más significativas para el contenido del texto. <<

[2] S: «en que también». <<

[3] S: «pasa fácilmente por estar [la exigencia de explicaciones]». <<

[4] S: «el espíritu consciente de sí se halla actualmente». Hegel subraya toda la expresión al revisar. <<

[5] S: *das chaotische*. Esto es, Hegel sustituye el posesivo por el artículo, con lo que la caótica conciencia no lo sería «de esa sustancia». <<

[6] En S, no aparece el «Pero». En la corrección, Hegel ha suprimido la adversativa. <<

[7] *Umwälzung* era, en realidad, la palabra original alemana para revolución.
<<

[8] *verständig*. Esto es, al nivel del entendimiento, de *Verstand*. Por eso, «entendible» es más apropiado que «inteligible». **<<**

[9] Hegel añade en S un *nur*, esto es, «sola y únicamente». **<<**

[10] Por la razón que fuera, Hegel no escribió aquí una frase gramaticalmente correcta. Ésta hubiera sido: «no sólo [*nicht nur*] como sustancia, sino también, en la misma medida [*ebensosehr*], como sujeto». Pero se dejó fuera el *nur*, sólo, con lo que la frase alemana quedaba incompleta, o daba ambiguamente a entender que la sustancia queda descartada primero, y reafirmada luego en la segunda parte de la frase, gracias al *ebensosehr*, «en la misma medida», junto con el sujeto. Trato de mantener esto en la traducción. <<

[11] S: «universalidad como tal». <<

[12] *Zweck*, palabra que generalmente traduciré como «fin», a veces como «propósito». **<<**

[13] S: «contiene» en lugar de «es». <<

[14] S: «o, rebajada a su pura abstracción». <<

[15] Desde «lo inmediato», hasta «mover es», en S aparece: «lo inmediato, *en reposo*, lo inmoto que es *ellos mismo móvil*, así es *sujeto*. Su fuerza para mover, tomada abstractamente, es». <<

[16] S: «su hacer negativo». <<

[17] S: «y». <<

[18] En S, «cuanto como objeto asumido», suprimiendo «*mediado*, esto es».
<<

[19] S: «desarrollado de este modo». <<

[20] *Grund und Boden* es a la vez expresión jurídica —los bienes inmuebles, raíces— y expresión coloquial (todo lo que tiene alguien, el fundamento de su existencia). Obsérvese, por lo demás, cómo Hegel juega con el contraste entre la solidez del *Grund und Boden* y el éter del conocimiento, que, sin embargo, coinciden. **<<**

[21] S: «adquiere». <<

[22] S: «como lo universal». <<

[23] En S, se intercala esto: «.— esto simple, según tiene existencia como tal, es el suelo que es pensar, que sólo es en el espíritu. Puesto que ese elemento, esa inmediatez del espíritu, es lo sustancial sin más del espíritu…». <<

[24] En S, «simplemente, es la inmediatez como tal para sí, el *ser*». <<

[25] En S, se añade: «se la haga ver [la escalera] dentro de él mismo». <<

[26] En S, «puesto que ésta [la conciencia inmediata] tiene en la certeza de sí misma el principio de su realidad efectiva». <<

[27] S: «en cuanto que está desprovista de tal realidad efectiva, no es más que el contenido en cuanto lo *en-sí*». <<

[28] S: «Este en-sí». <<

[29] En S se suprime el «como la primera parte… de la misma». En 1831, la Fenomenología ya no es, como pensaba todavía Hegel en 1807, la primera parte del sistema. <<

[30] En S: «no será lo que, de primeras, uno se imagina como…» en lugar de «aparece como […] una». <<

[31] Este «pero» se suprime en S. <<

[32] En S, «el espíritu consciente de sí», en lugar de «espíritu del mundo». <<

[33] S: «en cuya existencia entera domina una única determinidad». <<

[34] S: «El individuo singular tiene que pasar también por los estadios de formación del espíritu universal, conforme al contenido de esos estadios». <<

[35] S intercala aquí: «y así, apareciéndosele exteriormente». <<

[36] S: «La formación, en esta mirada retrospectiva, cuando se la mira del lado del individuo, consiste». <<

[37] S: «Pero esto, del lado del espíritu universal, en cuanto sustancia, no es otra cosa sino que ésta se dé su autoconciencia, produzca dentro de sí su devenir y su reflexión hacia dentro de sí». <<

[38] S: «dado que, incluso». <<

[39] S intercala aquí: «en la cual él sacaba y configuraba en cada una toda la enjundia suya [de él] de la que ella es capaz». <<

[40] En lugar de «tampoco el individuo,…, llevado a cabo», S pone: «no puede el individuo, conforme a la cosa, concebir con menos su sustancia; pero, a la vez, esto le cuesta menos trabajo, porque, en sí, esto ya se ha llevado a cabo». <<

[41] En S: «la configuración ya se ha reducido a su abreviatura, a su simple determinación mental [o del pensamiento]». <<

[42] [Lo que… ahorra], en S: «Lo que en el punto de vista en que registramos aquí este movimiento se ahorra en total». <<

[43] S intercala aquí: «y requiere de una nueva y más alta formación». <<

[44] En lugar de «sigue teniendo […] tan sólo», S dice: «este patrimonio adquirido para él sigue teniendo todavía, pues, el mismo carácter de inmediatez no concebida, de indiferencia inmota que la existencia misma; ésta, entonces, tan sólo…». <<

[45] En S: «el espíritu existente», o «que está ahí». <<

[46] En S: «Si la actividad que no termina con la existencia es ella misma sólo el movimiento del espíritu particular…». La revisión de Hegel eliminaba, pues, la «mediación inmediata o existente». Hasta aquí llegaron las correcciones de Hegel. <<

[47] *geschiedene*: podía ser también, disociado, el resultado del análisis. Igualmente en lo que sigue, a propósito del entendimiento. <<

[48] *Denkungsart*. Podría decirse modo de pensar. **<<**

[49] *Historische Wahrheiten*. Cuando Hegel escribe, se acaba de establecer en alemán la distinción entre *Historie* (narración y conocimiento de lo acontecido) y *Geschichte*, la historia acontecida propiamente dicha. En la filosofía de Hegel, importa claramente la segunda; aquí se refiere a la primera, a la Historiografía. Y como se habrá visto varias veces a lo largo del prólogo, *historisch* no tiene nunca el valor de verdadero saber. En las ocurrencias anteriores lo he traducido como «erudito». <<

[50] «De memoria» se dice en alemán *auswendig*, literalmente, «por el lado de fuera, exteriormente». De ahí el juego de palabras con *inwendig*, que traduzco como «de manera interior». <<

[51] *Unmethode*. La palabra no era usual en alemán, y se usaba más bien en el ámbito pedagógico. <<

[52] *Exposition*. Hegel utiliza aquí la palabra latina, dando a entender un distanciamiento. Normalmente, «exposición» va a traducir *Darstellung*, que sí era para Hegel la «verdadera» exposición. <<

[53] «Die Meinung erfährt dass es anders gemeint ist, als sie meynte, und diese Correction seiner Meinung nötigt das Wissen auf den Satz zurückzukommen und ihn anders zu fassen.» Hegel juega, una vez más, con los varios sentidos del término *meinen*: tanto opinar, o creerse algo más o menos infundadamente, como referirse a algo, o tener una cierta intención, apuntar en cierta dirección. Otra posible traducción sería: «La opinión aprende (o: se entera de) que las cosas no apuntan por donde ella se creía, y esa corrección…». <<

[54] *Expositionen*. Hegel quiere distinguir bien claro entre la *Exposition*, el habitual escrito filosófico, y la *Darstellung*, que aquí traduzco como «exposición» y «presentación», y que él lleva a cabo. **<<**

[55] Juego de palabras con lo mejor del comienzo del párrafo, «la mejor retórica». <<

[56] Éste era el título primero del libro, que Hegel cambió a última hora por el de la página anterior. Unos ejemplares originales llevan este título y otros, impresos posteriormente, el de la página anterior. <<

[57] En alemán, «duda» es *Zweifel*, mientras que «desesperación» corresponde a *Verzweiflung*, con la misma raíz, y donde el prefijo *ver*- denota, precisamente, una intensificación radical de algo, en este caso, de la duda. De modo que el paso de la duda escéptica, o la cartesiana, a la desesperación, como duda radicalizada, de la conciencia hegeliana viene dado por el lenguaje mismo, con el que Hegel juega. <<

[58] *in seiner Art*. Podría traducirse también, «a su modo», o «a su manera». La palabra *Art* significa la especie a que una cosa pertenece, como su modo o manera de ser. Hegel juega aquí —y lo hará varias veces en el libro— con este doble significado. <<

[59] «ahora», *jetzt*, y «aquí», *hier*, son monosílabos en alemán. Por eso la alusión de Hegel a su simplicidad. <<

[60] Hegel explota aquí todo un juego de palabras para pasar a la percepción. En alemán, «percibir» es *wahrnehmen*, literalmente, «tomar (*nehmen*) lo verdadero (*wahr*)». La raíz *nehmen* está también en el verbo *aufnehmen*, «acoger», «recibir», «tomar» o, como traduzco aquí, «registrar», en el sentido técnico de grabar un sonido o una imagen que tiene precisamente *aufnehmen* en el alemán moderno. <<

[61] *Eigenschaft*. Esto es, cada una de las propiedades o cualidades de una cosa. <<

[62] *An und für sich* acompaña aquí, al sentido técnico, el sentido coloquial que tiene la expresión en el suabo alemán de Hegel: «de suyo, en realidad, de por sí». <<

[63] «Sano sentido común» corresponde en alemán a *gesunder Menschenverstand*, literalmente, el «sano entendimiento (*Verstand*) humano», de ahí la asociación que hace Hegel. El espectro semántico de *Verstand* es más amplio en alemán que el de «entendimiento» en castellano, con el que se lo traduce, sobre todo en el contexto de Kant. *Verstand* corresponde también a la inteligencia de alguien, su discernimiento y su juicio; de ahí el sentido común como jucio compartido por las mentes sanas, y del que Hegel se mofa, aquí como en otros pasajes del libro. <<

[64] *Gedankendinge*: literalmente, «cosas pensadas». La *Gedankending* era el *ens rationis* de Leibniz. Utilizo aquí, también, el sentido peyorativo que tiene la palabra entelequia en castellano, como cosa irreal, por más que traicione el sentido original aristotélico. Pero algo parecido hace Hegel en este pasaje. <<

[65] *Unwesen*. Hegel hace un juego de palabras: *Unwesen* alude tanto a la no-esencia, a la inesencia (de ahí lo inesencial: *unwesentlich*) como designa, en alemán coloquial, algo monstruoso, un engendro deformado, mal desarrollado, tanto como para, literalmente, no tener esencia. <<

[66] *Unwesen*: lo negativo de esencia, pero también algo monstruoso. Antes lo he traducido como «engendro sin esencia». (*Vid*. nota anterior.) Pero Hegel juega aquí con la negación de *unbedingt*, «incondicional» y de *Unwesen*. <<

[67] Interpreto que el «es» se refiere a la conciencia, no a «lo universal». <<

[68] Hegel sigue jugando con la palabra *Wesen*, «esencia». *Sein Wesen treiben*, que traduzco como «ocuparse para sí con su propia esencia», es, en realidad, un giro idiomático alemán, que viene a significar «estar a sus anchas, esparcirse, estar ocupado consigo mismo». <<

[69] Recuérdese que percepción es *wahrnehmen*, «tomar lo verdadero»: Hegel está haciendo explícito el contenido mismo de la palabra. <<

[70] *Schluss, schliessen* significa tanto el cierre que conecta dos cosas como, en términos lógicos, el silogismo y el acto de deducir. Hegel utiliza siempre el verbo y el sustantivo en los dos sentidos. <<

[71] *Reelle Wirklichkeit*. Aquí juega ya Hegel con el par *reel* (lo meramente real) y *wirklich* (realidad efectiva). Lo primero corresponde, precisamente, al mundo sensible. <<

[72] La palabra para explicar, *erklären*, contiene en su raíz *klar*, «claro» (de hecho, literalmente, *erklären* sería «aclarar», «hacer claro»): de ahí la ironía de Hegel. <<

[73] *Gegenbild*. Esta contraimagen es la imagen invertida, simétrica de algo (la locura respecto a la razón); pero, también, el anti-typos, aquella imagen realizada a partir de un modelo previo. <<

[74] «Subsistir», *bestehen*, y «ser autónomo», o «sostenerse por sí mismo», *selbständig*, tienen la misma raíz, *steh-*, que Hegel quiere hacer explícita. <<

[75] Ambigüedad del texto: podría ser igualmente «para otra autoconciencia». Probablemente es lo que Hegel quiere decir, pero el lenguaje no llega a ello, y se queda en un impreciso *ein anderes*, «otro». **<<**

[76] *Es ist* ausser sich *gekommen*. Podría traducirse, igualmente, «está fuera de sí». En español, como en alemán, «fuera de sí» tiene, además del sentido literal topológico, el figurado de estar desquiciado, fuera de su sitio. <<

[77] En la edición original, Hegel cambia aquí de la minúscula a la mayúscula para el adjetivo sustantivado *das Andere*. Otras ediciones posteriores utilizan siempre la mayúscula. Aunque Hegel no es siempre del todo coherente en el uso de mayúsculas y minúsculas, interpreto aquí *das Andere*, «lo otro», como adjetivo sustantivado, mientras que *das andere* tiene valor pronominal, y se refiere a «la otra autoconciencia». <<

[78] Aquí Hegel explicita los dos sentidos, negativo y positivo, del verbo *aufheben*. Intento reproducirlo en la traducción. <<

[79] *Sinn*, que traduzco por «sentido», tiene aquí muchas connotaciones y resonancias, que Hegel explota. Tiene el significado de «capacidad para querer y determinarse conforme a las propias representaciones» (*Adelung*), también la «inteligencia», la «mentalidad», el modo de ver y percibir. <<

[80] *Eigensinn*. Hay aquí un juego de palabras de Hegel: frente al *eigenr Sinn*, «sentido propio» como intención propia, y en ese sentido, autonomía y libertad, *Eigensinn* significa «obstinación», «terquedad», «tozudez». <<

[81] *Der unverwandelbare*. Hegel pasa así al masculino, y abandona el neutro: se trata ahora inequívocamente de la persona de Cristo. **<<**

[82] *Andacht*, es un término convencional del registro religioso para la devoción, el fervor. En su raíz contiene el participio del verbo *denken*, «pensar». Hegel juega con la etimología: *denken an*, «pensar en», y con el significado de movimiento de la preposición *an*, «hacia», «a». <<

[83] «Fuerzas», traduce *Kräfte*. Entiéndase que *Kräfte* aúna el significado de fuerzas y el de facultades. <<

[84] Gedankending. *Vid*. nota 64. <<

[85] El pronombre *sie* que aquí traduzco como «ella», con un carácter enfático, resulta gracamaticalmente extraño en alemán y, de hecho, aunque aparece en la edición original, fue suprimido en todas las ediciones posteriores. La edición de Bonsiepen que estoy siguiendo lo recupera, y así lo mantengo aquí. <<

[86] Selbstzweck. Es decir, lo que es y contiene su propio fin, no medio para un fin externo. <<

[87] En alemán no hay el juego de palabras que aparentemente se da en español, «indiferente» traduce *gleichgültig*, esto es: que tanto vale lo uno como lo otro. <<

[88] Gegenbild. *Vid*. nota 73. <<

[89] Repräsentant. Hegel usa el término latino de Steffen. <<

[90] Weltgeschichte. Más precisamente, podría traducirse «historia mundial». <<

[91] Gedankending. *Vid*. nota 64. <<

[92] Este «más bien» [*vielmehr*], en verdad redundante, fue suprimido en ediciones posteriores. <<

[93] Ihr Gesetz: la ley de ella: de la individualidad consciente. <<

[94] Sprache. Lo traduzco por «habla», por lo que tiene de realización efectiva, mejor que por lenguaje. <<

[95] Gestalt. Esto es, aquí, «la cara». <<

[96] Hegel juega aquí, y en el párrafo siguiente, con todos los armónicos del *meinen*, desde lo que en el capítulo de la «certeza sensorial» traducía como el «íntimo querer decir» de la referencia directa, a la intención, lo que se tiene en mientes al hacer o decir algo, y hasta la opinión como saber no justificado, y por lo tanto, no científico, que es lo que está demostrando acerca de la fisiognómica. <<

[97] Auf den vermeinten Menschen; juego de palabras con *vermeint*, presunto, y *meinen*, en todos los significados que se vienen usando. <<

[98] Alusión a la bofetada de la cita de Lichtenberg al comienzo del párrafo. Culmina así la acerada ironía con la que viene criticando la fisiognómica. <<

[99] Körper. Hasta ahora, Hegel ha utilizado la palabra *Leib* para nombrar el cuerpo. Frente a la vivacidad inherente al *Leib*, Körper es más bien algo pasivo, carente de vida: corresponde así al paso de la fisiognómica, que trata de la cara, a la frenología, que trata de los huesos. **<<**

[100] Sich vorstellen es representarse algo y, como tal, imaginárselo. <<

[101] Consensus. Mantengo la palabra latina que utiliza Hegel, y evito la traducción como «consenso», que en español tendría ya otro significado. <<

[102] Vertiefungen. Literalmente, «profundidades», «bajadas hacia lo hondo». Lo que dará pie a la serie de ironías que vienen a continuación. <<

[103] Vertiefung, que significa primariamente «la concavidad o ahondamiento en la forma del cráneo», puede ser también un hundimiento; y ya puestos, un hundimiento moral. <<

[104] Plattheit. Con este juego de palabras, Hegel culmina la ironía del párrafo. *Platt* es, a la vez, «plano» y «trivial». *Plattheit* es tanto la cosa plana (de la nariz o del cerebro, y opuesta a protuberancias y concavidades) como la simplicidad y banalidad del frenólogo. <<

[105] En todo este párrafo podría entenderse igualmente *allgemein* como «general»: se trata de la autoconciencia general o «colectiva» de la comunidad de la eticidad. <<

[106] Traducimos, en todo este capítulo, *Zweck* como «propósito», toda vez que se trata de los fines de la conciencia que actúa. <<

[107] Sich das Leben nehmen tiene, efectivamente, un sentido doble en alemán. Literalmente es «tomarse la vida», tomar la vida para sí; pero también, y más inmediatamente, «quitarse la vida», esto es, suicidarse. <<

[108] Unwesen. En realidad, en lenguaje ordinario, *Unwesen* es un monstruo, algo espantoso. <<

[109] Vid. nota 83. «Fuerzas» dice tanto como «facultades». <<

[110] Hegel hace aquí un juego de palabras con «en-sí» (*Ansich*) y «opinión», «modo de ver» (*Ansicht*). <<

[111] Sache y *Ding* son prácticamente sinónimos en alemán ordinario, y corresponden por igual a la palabra castellana «cosa». Para distinguirlas, y ser fieles a la propia distinción de Hegel, «cosa» traduce *Ding*, y «Cosa» traduce *Sache*, la cosa como asunto, la causa (en sentido jurídico, por ejemplo). <<

[112] Massen, esto es, partes o esferas diferenciadas que constituyen un todo.
<<

[113] Verständig. Igualmente se podría traducir, «racional». Pero Hegel juega con *Verstand* en el sentido, a la vez, de inteligencia y de racionalidad que calcula. <<

[114] «la» es corrección manuscrita de Hegel. En el original aparecía *sich*, esto es, un reflexivo. Ciertamente, parece que tiene más sentido que la conciencia de la razón encuentre esa unidad. <<

[115] Gewissen, en alemán, expresa la conciencia en sentido moral, no cognitivo, esto es, la buena o (más a menudo) mala conciencia. A falta de otra palabra en español, traduzco con la expresión «certeza moral», que mantiene el juego de palabras con «certeza» y «cierto», que también se da en alemán. <<

[116] Element, «elemento», no en el sentido de un medio, como ocurre a menudo en Hegel, sino de unidad elemental —o de célula, que diríamos hoy. <<

[117] Hegel hace un juego de palabras con «pertenecer» (*angehören*) y «cesar» (*aufhören*). **<<**

[118] Gemeinwesen: aquí sería excesivo traducir como cosa pública, puesto que la comunidad de que se trata no es, precisamente, la política, sino la opuesta a ella. <<

[119] Bestand es el sustantivo para *bestehen*, y en ese sentido, consistencia como firmeza de una cosa, pero también designa las existencias, las reservas que se tienen en un negocio, o en un patrimonio. <<

[120] Versiegt. Como una fuente que deja de manar, o un pozo que se seca. <<

[121] Ahndung es un barrunto, un presentimiento. En realidad, se podía verter como «intuición», si no fuera porque ya se tiene que reservar esta palabra, como término cuasi técnico, para traducir *Anschauung*. **<<**

[122] Allgemeiner Willen. «General» tiene aquí un sabor rousseauniano que todavía no lo es; pero es más adecuado que «universal» para traducir la voluntad del cuerpo de la cosa pública, la *Gemeinwesen*. **<<**

[123] Tat. Es la acción, la hazaña incluso; pero la palabra alemana tiene ya una resonancia, que se hará patente en seguida, de delito, acto opuesto a la ley. <<

[124] Tun, que traduzco por «obrar» en todo el párrafo, desviándome de la traducción habitual, «actividad». <<

[125] Vorstellung. Puede haber aquí un juego con los dos sentidos de *Vorstellung* en alemán, como en español: la representación, en el sentido común de la *Fenomenología*, y en el de la representación teatral (*Antígona*, en este caso). <<

[126] Juego de palabras que aprovecha la común raíz de *gemein*, en *allgemeines Dasein* (existencia universal) y en *Gemeinwesen* (cosa pública). <<

[127] Glück tiene en alemán el doble significado de «dicha», como felicidad, y de «fortuna». <<

[128] Rechtszustand. No se trata del Estado de Derecho como entidad política, sino de la situación, la condición determinada por el derecho abstracto de las personas, que Hegel ve en el Imperio romano, a continuación de la polis griega. <<

[129] Aquí, «despojamiento» traduce *Entwesung*, de *entwesen*: «carecer», «no tener algo» (*Grimm*). Hegel sólo usa en esta ocasión la palabra, y acompañando, casi como sinónimo, a *Entäusserung*. Una traducción literal, pero algo confusa, sería «desencialización». **<<**

[130] Entfremdend: «alienante», dada la forma de gerundio. Aquí no cabría decir «extrañante». <<

[131] Hegel recurre de nuevo al juego de palabras con la raíz común, *gemein*- que se encuentra en *gemeint* (aquí: «opinado») y *vermeint* («presunto»). <<

[132] Auf seine Art es la expresión común alemana para decir, justamente, «a su manera», «a la manera particular de uno». Hegel está jugando con el doble significado que tiene la palabra *Art* en alemán, la especie a que una cosa pertenece, y su modo o manera de ser. <<

[133] Entäusserung. Aquí, exteriorización no dice nada; despojamiento solo no se entiende bien. Añadimos, por eso, «alienarse», que es uno de los significados posible de *Entäusserung*. En los escritos anteriores a la *Fenomenología*, Hegel utilizaba *Entäusserung* y *Entfremdung* como sinónimos; en este pasaje concreto parece hacerlo todavía, aunque en todo el libro en general, y en este capítulo, la distinción ya está funcionando. <<

[134] Zum allgemein Besten. En este caso, es claramente más apropiado «general» que «universal». En realidad, *zum allgemeinen Besten* era la traducción alemana del *intérêt commun* de Rousseau (*vid. Contrato social*, 2, III). Por lo que igualmente podría traducirse aquí el «interés común», o el «interés general». Mantenemos, sin embargo, la traducción literal para una expresión que todavía aparecerá más veces. <<

[135] Ausführen. Traducimos, ahora sí, *ausführen* como «realizar». Hegel está introduciendo aquí la idea performativa, realizativa del lenguaje, y en concreto, como se verá en seguida, la del performativo político. **<<**

[136] El pronombre *sie*, aquí, es ambiguo: podría referirse tanto al «lenguaje» (*die Sprache*), como a «la fuerza del hablar» (*Die Kraft des Sprechens*). Claro que, desde una teoría del perfomativo como la que Hegel esboza, no hay realmente diferencia entre uno y otra. <<

[137] unumschrankter Monarch era la expresión alemana para el monarca absoluto. <<

[138] Zierrat es un adorno, un ornamento. Hegel juega con una falsa afinidad etimológica entre *Zierrat* y *Hofrat*, el consejero áulico de la corte, de quien está tratando justamente aquí. *Rat* es, precisamente, «consejo», o «consejero». <<

[139] En alemán es evidente la redundancia de «desechar» (*verwerfen*) y «abyección» (*Verworfenheit*). <<

[140] Selbstlos tiene tanto el sentido, habitual en alemán, de «no egoísta, altruista» como el sentido hegeliano de «lo que no tiene sí-mismo», lo que carece de la reflexividad y subjetualidad del *Selbst*. Hegel utiliza aquí los dos sentidos. <<

[141] Geist tiene también el significado de «ingenio», además de «espíritu», un poco como el francés *esprit*. Con este doble sentido juega Hegel en estas líneas. También juega Hegel con «enunciar» (*aussprechen*) y «hablar» (*sprechen*). <<

[142] En francés, en el texto original. <<

[143] En francés en el original. <<

[144] Eigenheit. En algunos escritores místicos, *Eigenheit*, la característica propia de uno, tenía también el sentido —que no podía escapársele a Hegel — del apego excesivo a uno mismo y el propio provecho, de egoísmo. **<<**

[145] Tun, que vengo traduciendo como «actividad» o «hacer», es aquí, en sentido de la vida religiosa, la práctica de ésta. <<

[146] Gemeine, todavía en uso en el siglo XVIII, era sinónimo de *Gemeinde*, la palabra que ha usado unas líneas más arriba. Hegel realiza aquí un cambio terminológico que denota que se está refiriendo a los pietistas. **<<**

[147] La *Verwandlung* es tanto la transformación del metabolismo corporal con los alimentos como, en el lenguaje teológico, la transustanciación de la Eucaristía, la transformación del pan en el cuerpo de Cristo. Que Hegel tuviera en mente aquí este doble sentido, queda a juicio del lector. <<

[148] Beilager tiene una clara connotación erótica. <<

[149] ihr: el posesivo se refiere a la Ilustración. <<

[150] weben, habitualmente se traduce como «tejer». Pero el sentido original del verbo es el de un movimiento de vaivén (precisamente, el que se hace al tejer), que corresponde más precisamente a la situación actual del espíritu. El sentido de movimiento, además, es muy usual en el lenguaje bíblico de Lutero, que es el que Hegel debía conocer bien. **<<**

[151] in ihm selbst. Podría leerse también: «dentro de él mismo [del espíritu]». <<

[152] Allgemeiner Willen. Se trata de la *volonté générale* como concepto político en el sentido de Rousseau. <<

[153] En francés en el original. Alusión al Ser Supremo de los revolucionarios. <<

[154] Gedankending, «cosa pensada»; *vid*. nota 64. <<

[155] En todo el pasaje, que recoge la crítica de Rousseau a la delegación de la voluntad del pueblo en unos representantes, traduzco *Repräsentation* y *reprësentieren* por «delegación» y «delegar», pues «representación» corresponde a *Vorstellung*, en el sentido propio de «poner» o «ponerse algo delante». <<

[156] Punctualität, en el sentido de ser un punto, un átomo. De aferrarse a ser un punto aislado, absolutamente abstracto. <<

[157] En el francés de la época napoleónica, que no podía ser desconocido a Hegel, *masse* se utilizaba para caracterizar la articulación social, en lugar de los estamentos anteriores. <<

[158] Glückseligkeit. También podría ser «beatitud». No es la mera dicha o fortuna. <<

[159] Esto es: «el único postulado», debe entenderse. <<

[160] Sinnlichkeit tiene el sentido neutral de «sensibilidad» y también el de «sensualidad» como propensión a los placeres de los sentidos. <<

[161] schwindelnde Bewegung: en realidad, movimiento que aturde, y a la vez, produce un engaño. <<

[162] gewissenhaft, esto es, «a conciencia», pero más en el sentido de lo que vengo traduciendo como certeza moral, que como sólo conciencia. <<

[163] En todas las otras ediciones, también la de Bonsiepen de 1988, se lee *es*, en lugar de *er*. Con lo que *er* podría ser una errata en la edición crítica que vengo siguiendo. La hipocresía, entonces, lo sería la conciencia, en lugar del espíritu, lo que concuerda mucho mejor con el texto. <<

[164] allgemein. Téngase en cuenta el doble sentido de «universal» y «general» de *allgemein. Vid*. nota 134. <<

[165] Gemeinde. Esto es, inicialmente, la comunidad religiosa. **<<**

[166] Urtheil. Traduzco como «condena», mejor que «juicio», toda vez que se trata de un juicio negativo. <<

[167] Teilende: *teilen* (dividir, partir) está en la raíz de *Urtheil*, «juicio», y por extensión, «condena». <<

[168] *künsttliche Religion*. En adelante, Hegel hablará sólo de *Kunst-Religion*, de religión del arte, o que tiene lugar por el arte. Dado que aquí, y sólo aquí, utiliza *künstlich*, traduzco «artificial», que mantiene el contraste con religión «natural». <<

[169] *Die Kunst-Religion*. En adelante, Hegel siempre escribirá *Kunstreligion*, que se traduce como «religión del arte». Pero dado que en este epígrafe (y sólo en este epígrafe, y sólo en la edición original) mantiene el guion, lo mantengo igualmente en la traducción. <<

[170] «Ein Dasein, das unmittelbar selbstbewusste Existenz ist.» Éste es uno de los pasajes en los que Hegel ya distingue explícitamente entre *Daseyn* y *Existenz*. <<

[171] *vorgestellt*: en el sentido de que pasa de la imaginación del *epos* a la representación de la tragedia. <<

[172] *Personen*. Hegel utiliza la plabra latina, *persona*, que era la máscara que se ponían los actores (en griego, *prosopon*). **<<**

[173] *Vernünftig*. También puede ser «racional». La distinción del español entre «racional» y «razonable» no se recoge en alemán. <<

[174] *Zu Hause*. Esto es, «como en su casa». <<

[175] *Selbstbewusst*. En realidad, resuena aquí el significado corriente de la palabra en alemán, que no es tanto el filosófico de «autoconsciente» como el de «orgulloso», «seguro de sí mismo», «confiado». Mantengo la traducción literal de «consciente de sí», por el paralelo con el espíritu unas líneas más abajo. <<

[176] *Veräussert*. En realidad, *Veräussern* es sinónimo de *Entäussern*, pero Hegel sólo utiliza este verbo aquí. <<

[177] *Wort*. Podría traducirse también: «verbo», si se lee a Hegel leyendo muy de cerca el Prólogo al Evangelio de Juan. **<<**

[178] *selbstlos*. También tiene el sentido de «no egoísta», «altruista». <<

[179] *Dieselbigkeit*, la condición de ser la misma cosa una y otra. **<<**

[180] *Geistlos*. Hegel juega otra vez con el otro significado de espíritu como «gracia», «ingenio»; por eso, lo carente de espíritu es plano. **<<**

[181] El carácter fragmentario y provisional de estos textos los hace más elípticos de lo ya habitual en el Hegel de la *Fenomenología*. Van entre corchetes palabras aclaratorias que, creo, pueden completar mínimamente el texto. <<

[182] El manuscrito es una hoja en cuarto, en una de cuyas caras se encuentra, como escrito en limpio, el texto «El saber absoluto», y en la otra, el texto siguiente, «Derecho divino», junto a un esbozo parcial para una carta a J. H. Voss. La respuesta de éste es de agosto de 1805; dado que se encuentran otros esbozos para esa carta en un papel que anuncia un retraso en el comienzo de sus lecciones del semestre de verano, los editores conjeturan que este fragmento y el siguiente fueron escritos entre mayo y agosto de 1805. <<

[183] Por las mismas razones que el texto anterior, este fragmento debió de ser escrito entre mayo y agosto de 1805. Probablemente forma parte del trabajo preparatorio para la *Fenomenología*, aunque los editores no descartan que el texto estuviera destinado a otros trabajos de Hegel sobre la Filosofía real. <<

[184] Este manuscrito, repleto de correcciones y tachaduras, consta de un pliego de ocho páginas y una cuartilla doble. Los editores no descartan que entre la primera y la segunda cuartilla hubiera otras más. El texto en la tercera cara de la segunda cuartilla inicia un nuevo párrafo cuyo contenido no necesariamente se sigue del anterior.

La datación del manuscrito es casi imposible, a falta de datos biográficos, y las conjeturas parten siempre de la complicada historia de escritura e impresión de la *Fenomenología*. Para Otto Pöggeler, el texto es una especie de proyecto de continuación de la *Fenomenología*. La estructura fundamental de ésta estaría ya esbozada en la cabeza de Hegel, y ampliamente escrita en papel, hacia finales de 1805. «C. La ciencia» sería una continuación de lo esbozado por entonces, o el capítulo final para lo esbozado: de ahí las referencias a figuras de la Razón y del Espíritu. Después, Hegel modificó considerablemente y sobre la marcha el esbozo inicial de la obra, una vez que ésta le iba creciendo en el proceso de redacción, lo que dejaría este fragmento —continuación de la obra según el esbozo inicial— descolocado respecto a la obra final. En el plan inicial, el último capítulo de la obra habría tenido esta estructura:

El espíritu ético

La religión

La ciencia

En ese caso, el fragmento se habría escrito en la segunda mitad de 1805.

Otra posibilidad está en evaluar las diferencias y parecidos con el definitivo capítulo viii. Puede que el último capítulo se hubiera articulado originalmente así:

La religión

La autoconciencia que se sabe como espíritu

La ciencia

Y la corrección de Hegel, ya mucho más avanzada la escritura, hubiera consistido en refundir B y C en (DD): «El saber absoluto», del cual este fragmento es un esbozo previo. El fragmento procedería, entonces, de la primavera de 1806, o quizá del verano. En ese caso, y aunque es claro que este fragmento «C. La ciencia», se quedó en el camino de la rearticulación sobre la marcha de la Fenomenología, resultaría que esa rearticulación se realizó más tarde, y sólo afectaba a los últimos capítulos.

Recientemente, Eckardt Förster (2007) ha propuesto una lectura totalmente distinta. «C. La ciencia», cuya copia en limpio probablemente existió y fue enviada al editor, es el último capítulo del plan inicial de la Fenomenología, el que seguiría a V. B. «La realización efectiva de la individualidad por sí misma». El capítulo que Hegel abandonó, para seguir con V. C. «La individualidad que se es real en y para sí misma», provocando así la disputa con el editor Gorbhardt, que vio como el libro crecía de manera indeterminada e imprevisible. De ser así, el texto procedería de la Pascua de 1806, cuando estalló la disputa. <<

[185] En el margen, Hegel anota: «duras palabras son el juicio de la proposición—/el todo, lo universal, lo». <<

[186] Aquí se interrumpe el manuscrito. <<

[187] El anuncio se publicó en el *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Halle y Leipzig, 1807, vol. 2, en noviembre. Dado que el mismo anuncio apareció en la *Bamberger Zeitung*, en junio de 1807, cuando Hegel asumía el puesto de redactor-jefe, y que aparecía en las dos publicaciones sin la firma de la editorial, como era uso entonces, cabe concluir que el anuncio lo redactó el propio Hegel. <<

[188] Estas anotaciones se encuentran en un folio doblado en cuatro, donde hay también algunas cuentas y anotaciones para unas «Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios», impartidas en 1829. Dado que Hegel había firmado en 1831 un contrato para publicar esas lecciones, y se supone que el trabajo en ese libro y en la nueva edición de la *Fenomenología* había de discurrir paralelamente, los editores conjeturan que este apunte puede proceder del otoño de 1831. **<<**